

في الفلسفة الإسلامية
منهج وتطبيقه
(الكتاب الثاني)

تأليف

إبراهيم مدكور

دراسة تقديمية

منى أحمد أبو زيد





في الفلسفة الإسلامية

منهج وتطبيقه

(الكتاب الثاني)

هــذا الكـتــاب

طبع لأول مرة عام (١٣٩٦هـ/١٩٧٦م). وهو مع الكتاب الأول من أهم المؤلَّفات الرائدة في القرن العشرين، في حقل الفلسفة الإسلامية وتاريخها. مؤلِّفه هو الدكتور إبراهيم بيومي مدكور؛ أحد أهم الرواد العرب في دراسة الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث.

وهو تكملة للكتاب الأول الذي طبع لأول مرة عام (١٣٦٦هـ/١٩٤٧م)، والذي رسم المؤلف فيه منهجًا لدراسة الفلسفة الإسلامية، ثم طبقه تطبيقًا كاملاً على ثلاث من نظرياتها الكبرى، وهي: نظرية السعادة، ونظرية النبوة، والنفس وخلودها. درس هذه النظريات أولاً في بيئتها وظروفها الخاصة، وشرحها على لسان القائلين بها، ثم ربطها بما سبقها من أشباه ونظائر، وبيَّن ما لها من أثر في الفلسفات اللاحقة.

وفي هذا الكتاب (الثاني) أضاف المؤلف قضيتين، هما: الألوهية، وحرية الإرادة، بالإضافة إلى دراسته لتاريخ الفلسفة الإسلامية وخصائصها، وموقف المستشرقين منها، والدفاع عنها ضد منتقديها من الشرق والغرب.



في الفلسفة الإسلامية

منهج وتطبيقه

(الكتاب الثاني)

تأليف

إبراهيم مدكور

دراسة تقديمية

منى أحمد أبو زيد

١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م



مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة - أثناء - النشر (فان)

مدكور، إبراهيم،1902 - 1996.

في الفلسفة الإسلامية : منهج و تطبيقه / تأليف إبراهيم مدكور ؛ تقديم منى أحمد أبو زيد. — القاهرة : دار الكتاب المصري ؛ الإسكندرية : مكتبة الإسكندرية ؛ بيروت : دار الكتاب اللبناني، 2015.

مج. سم. (في الفكر النهضوي الإسلامي)

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية

تدمك 1-318-452-977-978 مج. 2

١. الفلسفة الإسلامية. أ. أبو زيد، منى أحمد. ب. مكتبة الإسكندرية. ج. العنوان. د. السلسلة.

ديوي— 181.7 2015757575

ISBN: 978-977-452-318-1

رقم الإيداع: 2015/5367

تتقدم مكتبة الإسكندرية بالشكر والتقدير

للوكالة السويسرية للتنمية والتعاون Swiss Agency for Development and Cooperation (SDC)

ومؤسسة كارنيجي بنيويورك Carnegie Corporation of New York

على الدعم المادي والمعنوي الذي قدَّمتاه للمشروع.

هذا الكتاب ضمن فعاليات مشروع «إعادة إصدار مختارات من التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْن/ التاسع عشر والعشرين الميلاديَّيْن»

المحتوى

كتاب

في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه

(الكتاب الثاني)

الباب الأول

الباب الثاني

الباب الثالث

مقدمة السلسلة

إن فكرة هذا المشروع الذي أُطلِق عليه «إعادة إصدار مختارات من التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْن / التاسع عشر والعشرين الميلادِيَّيْن»، قد نبعت من الرؤية التي تتبناها مكتبة الإسكندرية بشأن ضرورة المحافظة على التراث الفكري والعلمي في مختلف مجالات المعرفة، والمساهمة في نقل هذا التراث للأجيال المتعاقبة تأكيدًا لأهمية التواصل بين أجيال الأمة عبر تاريخها الحضاري؛ إذ إن الإنتاج الثقافي – لا شكَّ – تراكمي، وإن الإبداع ينبت في الأرض الخصبة بعطاء السابقين، وإن التجديد الفعال لا يتم إلا مع التأصيل. وضمان هذا التواصل يعتبر من أهم وظائف المكتبة التي اضطلعت بها، منذ نشأتها الأولى وعبر مراحل تطورها المختلفة.

والسبب الرئيسي لاختيار هذين القرنين هو وجود انطباع سائد غير صحيح؛ وهو أن الإسهامات الكبيرة التي قام بها المفكرون والعلماء المسلمون قد توقفت عند فترات تاريخية قديمة، ولم تتجاوزها. ولكن الحقائق الموثقة تشير إلى غير ذلك، وتؤكد أن عطاء المفكرين المسلمين في الفكر النهضوي التنويري – وإن

مر بمدٍّ وجزر - إنما هو تواصل عبر الأحقاب الزمنية المختلفة، بما في ذلك الحقبة الحديثة والمعاصرة التي تشمل القرنين الأخيرين.

يهدف هذا المشروع - فيما يهدف - إلى تكوين مكتبة متكاملة ومتنوعة، تضم مختارات من أهم الأعمال الفكرية لرواد الإصلاح والتجديد الإسلامي خلال القرنين الهجريَّيْن المذكورَيْن. والمكتبة إذ تسعى لإتاحة هذه المختارات على أوسع نطاق ممكن، عبر إعادة إصدارها في طبعة ورقية جديدة، وعبر النشر الإلكتروني أيضًا على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)؛ فإنها تستهدف في المقام الأول إتاحة هذه المختارات للشباب وللأجيال الجديدة بصفة خاصة.

ويسبق كلَّ كتاب دراسة تقديمية أعدها أحد الباحثين المتميزين، وفق منهجية منضبطة، جمعت بين التعريف بأولئك الرواد واجتهاداتهم من جهة، والتعريف بالسياق التاريخي/ الاجتماعي الذي ظهرت فيه تلك الاجتهادات من جهة أخرى؛ بما كان فيه من تحديات وقضايا نهضوية كبرى، مع التأكيد أساسًا على آراء المؤلف واجتهاداته والأصداء التي تركها الكتاب. وللتأكد من توافر أعلى معايير الدقة، فإن التقديمات التي كتبها الباحثون قد راجعتها واعتمدتها لجنة من كبار الأساتذة المتخصصين، وذلك بعد مناقشات مستفيضة، وحوارات علمية رصينة، استغرقت جلسات متتالية لكل تقديم، شارك فيها كاتب التقديم ونظراؤه من فريق الباحثين الذين شاركوا في هذا المشروع الكبير. كما قامت

مجموعة من المتخصصين على تدقيق نصوص الكتب ومراجعتها بما يوافق الطبعة الأصلية للكتاب.

هذا، وستسعى المكتبة أيضًا - وفق توفر الإمكانات الفنية والمادية - إلى ترجمة تلك المختارات أو مقتبسات منها إلى الإنجليزية ثم الفرنسية؛ مستهدفة أبناء المسلمين الناطقين بغير العربية، كما ستتيحها لمراكز البحث والجامعات ومؤسسات صناعة الرأي في مختلف أنحاء العالم. وتأمل المكتبة أن يساعد ذلك على تنقية صورة الإسلام من التشويهات التي يلصقها البعض به زورًا وبهتانًا، وبيان زيف كثير من الاتهامات الباطلة التي يُتَّهم بها المسلمون في جملتهم، خاصة من قِبَل الجهات المناوئة في الغرب.

إن قسمًا كبيرًا من كتابات رواد التنوير والإصلاح في الفكر الإسلامي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، لا يزال بعيدًا عن الأضواء، ومن ثم لا يزال محدود التأثير في مواجهة المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا. وربما كان غياب هذا القسم من التراث النهضوي الإسلامي سببًا من أسباب تكرار الأسئلة نفسها التي سبق أن أجاب عنها أولئك الرواد في سياق واقعهم الذي عاصروه. وربما كان هذا الغياب أيضًا سببًا من أسباب تفاقم الأزمات الفكرية والعقائدية التي يتعرض لها أبناؤنا من الأجيال الجديدة داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية وخارجها. ويكفي أن نشير إلى أن أعمال أمثال: محمد عبده،

والأفغاني، والكواكبي، ومحمد إقبال، وخير الدين التونسي، وسعيد النورسي، ومالك بن نبي، وعلاَّل الفاسي، والطاهر ابن عاشور، ومصطفى المراغي، ومحمود شلتوت، وعلي شريعتي، وعلي عزت بيجوفتش، وأحمد جودت باشا - وغيرهم - لا تزال بمنأًى عن أيدي الأجيال الجديدة من الشباب في أغلبية البلدان العربية والإسلامية، فضلاً عن الشباب المسلم الذي يعيش في مجتمعات أوروبية أو أمريكية؛ الأمر الذي يلقي على المكتبة عبئًا مضاعفًا من أجل ترجمة هذه الأعمال، وليس فقط إعادة نشرها بالعربية وتيسير الحصول عليها (ورقيًّا وإلكترونيًّا).

إن هذا المشروع يسعى للجمع بين الإحياء، والتجديد، والإبداع، والتواصل مع الآخر. وليس اهتمامنا بهذا التراث إشارة إلى رفض الجديد الوافد علينا، بل علينا أن نتفاعل معه، ونختار منه ما يناسبنا، فتزداد حياتنا الثقافية ثراءً، وتتجدد أفكارنا بهذا التفاعل البناء بين القديم والجديد، بين الموروث والوافد، فتنتج الأجيال الجديدة عطاءها الجديد، إسهامًا في التراث الإنساني المشترك، بكل ما فيه من تنوع الهويات وتعددها.

وأملنا هو أن نسهم في إتاحة مصادر معرفية أصيلة وثرية لطلاب العلم والثقافة داخل أوطاننا وخارجها، وأن تستنهض هذه الإسهامات همم الأجيال الجديدة كي تقدم اجتهاداتها في مواجهة التحديات التي تعيشها الأمة؛ مستلهمة المنهج العلمي الدقيق الذي سار عليه أولئك الرواد الذين عاشوا خلال القرنين

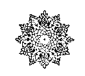
الهجريين الأخيرين، وتفاعلوا مع قضايا أمتهم، وبذلوا قصارى جهدهم واجتهدوا في تقديم الإجابات عن تحديات عصرهم من أجل نهضتها وتقدمها.

لقد وجدنا أن من أوجب مهماتنا ومن أولى مسئولياتنا في مكتبة الإسكندرية، أن نسهم في توعية الأجيال الجديدة من الشباب في مصر، وفي غيرها من البلدان العربية والإسلامية، وغيرهم من الشباب المسلم في البلاد غير الإسلامية بالعطاء الحضاري للعلماء المسلمين في العصر الحديث، خلال القرنين المشار إليهما على وجه التحديد؛ حتى لا يترسَّخ الانطباع السائد الخاطئ، الذي سبق أن أشرنا إليه؛ فليس صحيحًا أن جهود العطاء الحضاري والإبداع الفكري للمسلمين قد توقفت عند فترات زمنية مضت عليها عدة قرون، والصحيح هو أنهم أضافوا الجديد في زمانهم، والمفيد لأمتهم وللإنسانية من أجل التقدم والحث على السعي لتحسين نوعية الحياة لبني البشر جميعًا.

وإذا كان العلم حصاد التفكير وإعمال العقل والتنقيب المنظم عن المعرفة، فإن الكتب هي آلة توارثه في الزمن؛ كي يتداوله الناس عبر الأجيال وفيما بين الأمم.

إسماعيل سراج الدين

مدير مكتبة الإسكندرية



دراسة تقديمية

منى أحمد أبوزيد

تمهيد:

غاب الدرس الفلسفي عن عالمنا العربي أكثر من سبعة قرون، منذ وفاة الفيلسوف الأندلسي ابن رشد (ت٥٩٥هـ/١١٩٨م)، وحتى منتصف القرن التاسع عشر، وربما غاب قبل ذلك نتيجة هجوم الفقهاء والسلفيين الذين عارضوا علم الفلاسفة منذ ظهوره في الحضارة الإسلامية.

فقد كانت الفلسفة من العلوم الوافدة على المسلمين، تعرفوا عليها من خلال المدارس الفكرية التي احتضنت التراث الفلسفي الشرقي (الفارسي والهندي) والغربي (اليوناني)، ثم صارت هذه المدارس ومدنها جزءًا من الدولة الإسلامية.

وبعد توطيد أركان الدولة الإسلامية أخذت في الانفتاح على الحضارات السابقة، ونقل علومها ومعارفها إلى اللغة العربية من خلال الترجمة التي شهدت ازدهارًا مع تأسيس «بيت الحكمة» في بغداد.

وأخذ المسلمون في تعلم الفلسفة والتأليف فيها، وظهر فلاسفة في المشرق أمثال: الكندي (ت٢٦٠هـ/٨٨٣م)، والفارابي (ت٣٣٩هـ/٩٥٠م)، والعامري (ت٣٨١هـ/١٩٩١م)، وابن سينا (ت٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، ثم لقيت الفلسفة هجومًا عنيفًا بعد كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي (ت٥٠٥هـ/١١١١م) وكاد أن يُقضى عليها في الشرق.

وانتقلت الفلسفة بعدها إلى المغرب الإسلامي، وازدهرت على أيدي ثلاثة من كبار فلاسفتها، وهم: ابن باجه (ت٥٢٩هـ/١١٣٨م)، وابن طفيل (ت٥٨١هـ/١١٨٥م)، وابن رشد، الذي واجه محنة عُرفت باسم «نكبة ابن رشد»، كان من نتائجها تراجع علم الفلاسفة المشائيين في العالم الإسلامي.

وبقيت الجامعات الإسلامية، «كالأزهر» في مصر، و«الزيتونة» في تونس، و«القرويين» في المغرب، تدرس كافة العلوم الإسلامية- من علم التوحيد، وآداب المناظرة، والمنطق... - دون علم فلاسفة الإسلام.

ومع منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، بدأ المسلمون يتعرفون على فلاسفة الإسلام من خلال دراسات المستشرقين، وكان بعضها مجحفًا، والآخر معتدلاً، ورغب المسلمون في التعرف على حقيقة هذا العلم من مصادره.

بدأت معرفة الفلسفة في مصر من خلال عدد قليل من علماء الأزهر الذين لديهم إلمام ببعض فروع الفلسفة، وكان في مقدمة من عرض علم الفلاسفة في مصر

جمال الدين الأفغاني (ت١٣١٤هـ/١٨٩١هـ) القادم في زيارة إلى مصر، حيث التقى ببعض الأزهريين، وسمعوا رأيه في فلاسفة الإسلام، وبدأ التعرف عليهم فيما بعد من خلال كتابات قليلة، كما فعل فرح أنطون (ت ١٣٤٠هـ/١٩٢٢م) عندما لخص آراء أرنست رينان (ت١٨٩٢م) عن ابن رشد، وعرضها من خلال مجلته «الجامعة»؛ وهو ما أثار الإمام محمد عبده (ت١٣٢٣هـ/١٩٠٥م) فرد عليها.

وظلت هذه الدراسات قليلة وبدائية في أغلبها حتى ذهب بعض المصريين إلى بعثات خارجية، لدراسة الفلسفة الإسلامية في جامعات فرنسا وإنجلترا، فذهب طه حسين (ت١٣٩٣هـ/١٩٧٣م) إلى فرنسا ودرس ابن خلدون (ت٨٠٨هـ/١٤٠٦م) وفلسفته الاجتماعية، ثم لحقه بباريس الشيخ مصطفى عبد الرازق (ت١٣٦٦هـ/١٩٤٧م)، ودرس الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ/٨١٩ م) وكتابه «الرسالة»، ودرس أبو العلا عفيفي (ت١٣٨٦هـ/١٩٦٦م) الفلسفة بانجلترا، وكتب أطروحته عن محيي الدين بن عربي (ت٥٥٨هـ/١٢٤٠م)، وفي نهاية العقد الثالث من القرن العشرين سافر إبراهيم مدكور (ت ١٤١٦هـ/١٩٩٥م) إلى باريس لدراسة الفلسفة. وعاد هؤلاء إلى التدريس في الجامعة المصرية، وقاموا بالكشف عن التراث الفلسفي الإسلامي وتدريسه والتأليف فيه؛ فعاد الدرس الفلسفي من جديد إلى عالمنا الإسلامي.

ويعتبر الدكتور إبراهيم مدكور واحدًا من أهم الرواد العرب في دراسة الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث. وأعماله المتعددة في هذا المجال تشهد

له بقدر كبير من الأصالة والتميز، فقد تخرج على يديه جيل من رواد الثقافة في مصر وفي العالم العربي والإسلامي.

ويُعد إبراهيم مدكور بجانب دوره الأكاديمي في مجال اللغة والفلسفة واحدًا من زعماء الإصلاح الفكري والاجتماعي في القرن العشرين، وله بصمات واضحة في مجالات متعددة؛ ولذا أُطلقت عليه ألقاب كثيرة منها: «شيخ الفلاسفة المعاصرين»، و«عميد المجمعيين»، و«سيبويه المصري»، و«الشيخ الرئيس».

كما كان الدكتور إبراهيم مدكور يجسد الوجه المشرق للإسلام والعروبة والشرق؛ لأنه تمكن من مناهج الغرب، وعرف حضارتهم، وخاطبهم بلغتهم، ولكنه كان في الوقت نفسه يرتبط بجذوره العربية الإسلامية، وشخصيته المصرية الأصيلة، وقدرته على استمداد هُويته من هذه الجذور مع تعامله بالمنهج العلمي المعاصر، بجانب تمكنه من التراث الغربي قدر تمكنه من التراث العربي[١].

ويُعد كتابه «في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه» خير مثال على مدى الأصالة والابتكار اللذين حققهما الدكتور مدكور في مجال الفلسفة، إلى جانب كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» للشيخ مصطفى عبد الرازق.

---

(١) إسماعيل سراج الدين، مقدمة كتاب «الشيخ الرئيس» صفحات من حياة الدكتور إبراهيم مدكور، تصدير: عبد الصبور شاهين، تأليف: سعيد أحمد الفيومي، القاهرة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص١١.

وقد أشاد كثيرون بكتاب مدكور «في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه» باعتباره أفضل ما ألَّفه العرب المحدثون في هذا الباب، حيث بسط مؤلفه الأسس الصحيحة لمحاولة التأريخ للفلسفة العربية تاريخًا جامعًا، ومثل عليه تمثيلاً حسنًا[١].

ويؤكد آخر على أهمية هذا الكتاب، واصفًا إياه بأنه «أصبح مرجعًا أساسيًا لا يكاد يستغني عنه باحث حديث في الفلسفة الإسلامية»[٢].

وسوف يتضمن هذا التقديم أربعة عناصر:

الأول: حياة إبراهيم مدكور

الثاني: مؤلفاته

الثالث: مشروعه الفكري

الرابع: تحليل كتابه «في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه»

أولاً: حياة إبراهيم مدكور

يُعد الدكتور إبراهيم مدكور واحدًا من المفكرين الذين حرصوا على تسجيل سيرة حياتهم من خلال مؤلفاتهم؛ فقد سجل جزءًا من هذه السيرة في كتابه «مع الأيام، شيء من الذكريات»، ولكنه لم يقتصر فيها على عرض تفاصيل حياته فقط، وإنما عرضها من خلال الأحداث السياسية والاجتماعية التي مرت بها مصر حينذاك.

(١) ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر- بيروت، ١٩٧٤م، ص٢٣٧.
(٢) حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، دار الثقافة العربية- القاهرة، ط٢، ١٩٩٣م، ص١٠٣.

وهذا اللون من الكتابة الذاتية سبقه إليه مفكرون سابقون ولاحقون، منهم الشيخ الرئيس ابن سينا عندما سجل حياته بقلمه، وابن خلدون في كتاب «التعريف»، وأيضًا الدكتور زكي نجيب محمود (ت١٩٩٣) الذي سجل سيرته من خلال ثلاثة مؤلفات: «قصة نفس»، و«قصة عقل»، و«حصاد السنين».

وُلد إبراهيم بيومي مدكور سيد أحمد الفقي في (٢٣من ذي الحجة ١٣١٩ هـ/ الأول من إبريل ١٩٠٢م) ببلدة «أبو النمرس» إحدى قرى محافظة الجيزة، التي تبعد عن القاهرة بعدة كيلو مترات، وكانت قرية صغيرة لا يتجاوز عدد سكانها خمسة آلاف نسمة، موزعة بين عدد محدود من الأسر الكبيرة.

وفي إحدى هذه الأسر وُلد إبراهيم لأب عُرف بالسياسة، وكانت له مواقفه الوطنية البارزة إزاء ثورة ١٩١٩؛ وهو ما دفع حزب الوفد إلى اختياره لتمثيل دائرته في البرلمان من (١٩٢٤-١٩٣٧م). وكان لهذا التوجه السياسي للأب أثره على اتجاه الابن للسياسة فيما بعد.

تلقى إبراهيم مدكور تعليمه الأولي في كُتَّاب القرية، الذي كان هو المصدر الأول لتعليم القراءة والكتابة. ولم يكن الكُتَّاب مجرد معهد لتحصيل المعلومات أو حفظ القرآن، بل كان أيضًا وسيلة من وسائل التربية الدينية والخلقية؛ ذلك لأن المعلم كان نموذجًا في سلوكه يشجع على الصدق، ويحث على الأمانة.

ويتذكر الدكتور إبراهيم مدكور أثر هذا الكُتَّاب على حياته قائلاً: «لولا كُتَّاب القرية ما كان يقدر لي أن أحفظ القرآن جميعه.. والقرآن ذخيرة لها شأنها في سلوك المرء وثقافته»(١).

والتحق إبراهيم مدكور بعد ذلك بالتعليم الديني الذي يمهده للتعليم الأعلى، فقضى فيه ثلاث سنوات، وكان من عادة هذا التعليم أن يتم بمعاهد ملحقة بالمساجد؛ فأمضى السنة الأولى بمسجد «إبراهيم أغا»، ثم انتقل إلى مسجد «السيدة فاطمة النبوية» في السنة الثانية، وانتهى أخيرًا إلى جامع «المارداني» في السنة الثالثة.

ولم يكن الدكتور إبراهيم مدكور راضيًا كل الرضا عن هذا التعليم؛ لأن «الحصيلة الفكرية والثقافية كانت أقل من الزمن الذي ينفق فيها»(٢). وكان لا بد لهذا التعليم أن يتطور تطورًا يتوافق مع روح العصر؛ فأُنشئ معهدان منفصلان تقريبًا عن الأزهر وإدارته، وهما مدرسة «دار العلوم» ومدرسة «القضاء الشرعي».

وقد جمعت مدرسة «القضاء الشرعي» بين العلم القديم والعلم الحديث، وعنيت عناية خاصة بالفقه والتفسير والأدب واللغة، وأضيفت إليها العلوم الحديثة من طبيعيات ورياضيات وتاريخ وجغرافيا. واستطاعت أن تخرج قضاة يجلسون إلى جانب رجال القانون.

---

(١) إبراهيم مدكور، مع الأيام.. شيء من الذكريات، دار الهلال، العدد (٤٧٨) بتاريخ ربيع أول / أكتوبر ١٩٩٠م، ص٢٤-٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص٣٥.

والتحق إبراهيم مدكور بمدرسة «القضاء الشرعي»، وكان التحاقه متزامنًا مع بدايات ثورة ١٩١٩، فاشترك مع زملائه في احتجاجهم ضد المستعمر الأجنبي، وخرج معهم متظاهرًا، ومرددًا هتاف الشيخ أمين الخولي (ت ١٣٨٥هـ/١٩٦٦م):

اضربونا بالمدافع ما لأمر الله دافع
اضربونا بالرصاص فالحياة في القصاص

وكان عاقبة تلك المشاركة أن ألقي القبض عليه وأودع السجن عدة أيام، وفي هذه الأجواء السياسية تبلورت عاطفة إبراهيم مدكور الوطنية، ونما وعيه بما يجري على الساحة من أحداث.

قضى إبراهيم مدكور في مدرسة «القضاء الشرعي» خمس سنوات، تفتحت فيها مداركه العقلية، ونضجت فيها شخصيته العلمية الناقدة. وكان لأساتذته الأثر الكبير عليه، وظل طوال حياته يشيد بهم وبدورهم العلمي وأثرهم عليه، وفي مقدمتهم الأستاذ «أحمد أمين» (ت١٩٥٤م) وكان أديبًا وفيلسوفًا ومربيًا ومصلحًا في آن واحد، ولقنه درسًا في السلوك والاعتداد بالرأي السليم. ومنهم أيضًا «عاطف بركات» (ت١٩٢٤م) ناظر المدرسة ورائدها. والشيخ «علي الخفيف» (ت١٩٧٨م) الذي كان يشرح علم الفرائض والمواريث شرحًا رياضيًا، وغيرهم.

ويذكر مدكور أساتذته هؤلاء، قائلاً: «كانوا جميعًا من صفوة الصفوة، وعلى أيديهم فهمت سماحة الإسلام حق الفهم، وآمنت بأن ديننا لا يتعارض مع العلم في شيء، ولا يسد الطريق على البحث والنظر»[١].

وعندما أُلغيت مدرسة «القضاء الشرعي» انتقل إبراهيم مدكور إلى مدرسة «دار العلوم»، وكانت مهمتها إعداد معلم يلائم العصر لتدريس العلوم العربية. ويكتب جانبًا عن حياته في هذه المدرسة، فيذكر بعض زملائه، ومنهم «حسن البنا» (ت١٣٦٨هـ/١٩٤٩م) حيث اشتركا معًا في فرقة واحدة، وكثيرًا ما تبادلا الحديث في شئون الشباب والتربية الروحية، وتخرجا في عام واحد (١٩٢٧م) وأخذ كل منهما طريقه إلى التدريس في مدرسة ابتدائية، ذهب «البنا» إلى الإسماعيلية ثم القاهرة، ورحل مدكور إلى الإسكندرية ثم عاد إلى القاهرة.

وبعد فترة التقى إبراهيم مدكور مع «حسن البنا» الذي دعاه إلى الانضمام لجماعة «الإخوان المسلمين»، ويذكر مدكور هذه الدعوة قائلاً: «ولقد صارحته بأني أؤيدها إن التزمت بأهدافها الثقافية السلوكية، أما أن تسلك ميدان السياسة فذلك طريق سلكته من قبل، ويتطلب أوضاعًا وأساليب لم تتهيأ الجماعة لها»[٢].

(١) المرجع السابق، ص٤٣.
(٢) المرجع السابق، ص٤٩.

ورشح مدكور بعد فترة للسفر لبعثة حكومية إلى «لندن»، إلا أن مواقف والده السياسية وتمسكه بها حرمه من البعثة، وحولته للعمل بمدرسة ابتدائية بمدينة «كوم أمبو» بجنوب مصر، فما كان منه إلا أن رفض هذا التعيين، وسافر إلى باريس في بعثة خاصة للحصول على الدكتوراه.

وصل إبراهيم مدكور إلى باريس في أول فبراير ١٩٢٩، ولم يمض سوى عام واحد، وتحولت بعثته الخاصة إلى بعثة حكومية، وأمضى هناك ست سنوات، كانت من أخصب فترات تكوينه الفكري والثقافي، فدرس الفلسفة والقانون، وتزود بقدر من اللغات القديمة والحديثة. وحصل على ليسانس الآداب من السوربون سنة ١٩٣١، وعلى ليسانس الحقوق من جامعة باريس سنة ١٩٣٣، وفي نهاية سنة ١٩٣٤ تقدم للحصول على دكتوراه الدولة في الفلسفة برسالتين: الأولى الصغرى بعنوان «الفارابي ومنزلته في المدرسة الفلسفية الإسلامية»، والثانية الكبرى عن «تاريخ منطق أرسطو في العالم العربي».

ويحدثنا الدكتور عثمان أمين (ت ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م) وهو شاهد عيان حضر مناقشة الرسالتين بمدرج «ريشليو» قائلاً: كنت من أشد الناس إعجابًا برباطة جأشه، وحضور بديهته، واستقامة حجته، ووضوح رؤيته، وغمرني شعور الفرح حين سمعت أعضاء لجنة المناقشة الموقرة يوجهون إليه موفور الثناء على

تلك الصفات الجميلة البارزة التي تجلت في رحابة النظر، وفي الصبر على البحث، وفي الاتزان في الحكم[١].

ولم يقصر إبراهيم مدكور سنوات بعثته على فرنسا فقط، وإنما تنقل بين المراكز العلمية الأوروبية لجمع المخطوطات، والتعرف على الحضارة الأوروبية، حيث آمن بالتبادل الثقافي الذي يربط الحضارات بعضها ببعض، ويفتح آفاقًا جديدة؛ فزار مكتبة «البودليان» بكمبردج، ومكتبة المتحف البريطاني، وهما بلندن، كما زار إيطاليا وألمانيا.

واقترب إبراهيم مدكور من بعض الأساتذة الأجانب، ذاكرًا فضلهم الفكري عليه منهم «بوجليه» و«فوكونيه» أستاذا علم الاجتماع في السوربون، والأستاذ «دولا كروا» أستاذ علم النفس، وعميد كلية الآداب. ومن هؤلاء أيضًا المفكر الفرنسي «آندريه لالاند» (ت١٩٦٣م) المشرف على رسالتيه، والذي اعتبره مدكور بمثابة الأب والأستاذ، ثم صار بعد ذلك زميلاً له بالجامعة المصرية. كما أشاد أيضًا بالمستشرق الفرنسي «لويس ماسينيون» (ت١٩٦٢م) الذي ناقشه في رسالتيه للدكتوراه، وصار فيما بعد زميله بمجمع اللغة العربية، بالإضافة إلى إميل بريبه أستاذ تاريخ الفلسفة.

---

(١) عثمان أمين، تصدير كتاب «دراسات فلسفية» مهداة إلى «الدكتور إبراهيم مدكور»، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ١٩٧٤م، ص٩.

وفي مارس ١٩٣٥ عاد إبراهيم مدكور إلى مصر، والتحق بهيئة التدريس بكلية الآداب، في وقت كان يرأس الجامعة أستاذ الجيل الأستاذ أحمد لطفي السيد (ت١٩٦٣م) ويرأس كلية الآداب الدكتور طه حسين، وبعد فترة أصبح هذان الأستاذان من أساتذة مدكور وأصدقائه حيث عمل بجانبهما في مجمع اللغة العربية.

وفي كلية الآداب انضم إبراهيم مدكور إلى أسرة الفلسفة إلى جوار الشيخ مصطفى عبد الرازق أستاذ الفلسفة الإسلامية، والدكتور أبو العلا عفيفي أستاذ التصوف والمنطق، ويوسف كرم (ت١٩٥٩م) مؤرخ الفلسفة، ثم انضم إليهم بعد ذلك بعض الأساتذة الأجانب أمثال نلينو (ت١٩٣٨م) أستاذ علم الفلك، وآندريه لالاند، وغيرهما.

كما انتدب إبراهيم مدكور للتدريس ببعض كليات جامعة الأزهر، واشترك في وضع مقرر عن «تاريخ علم الأخلاق» ووجه تلاميذه هناك إلى تعلم اللغات، والسفر إلى أوربا لاستكمال تعليمهم.

وقضى إبراهيم مدكور سنوات قليلة في كلية الآداب، ولكن سرعان ما جذبته الحياة السياسية مرة أخرى بعد وفاة والده، وإصرار حزب «الوفد» على ترشيحه عضوًا بمجلس الشيوخ خلفًا له، وأمضى إبراهيم مدكور في هذا المجلس خمسة عشر عامًا (في الفترة من ١٩٣٧ إلى ١٩٥٢) حتى تم حل المجلس.

وكان إبراهيم مدكور قد قُبِلَ عضوًا بالمجلس استثناء من شرط السن. «ولم تصرفه عضوية مجلس الشيوخ عن البحث والدرس بعد أن اضطر للاستقالة من الجامعة نزولاً على مبدأ عدم الجمع بين الوظيفة وعضوية البرلمان»[١]. وعلى الرغم من استقالته من الجامعة فإن صلته بكلية الآداب وبالبحث الفلسفي لم تنقطع، وعاد إلى الجامعة مرة أخرى عن طريق «الأستاذ المتفرغ»، فاشترك في الدراسات العليا، حيث رأى أن «الدرس الجامعي هو السبيل الأقوم لإعداد شباب المستقبل وقياداته، وإذا لم تتوافر له أسبابه فلا سبيل إلى إعداد هذه القيادات»[٢].

وكان للدكتور إبراهيم مدكور نشاط ملحوظ في مجلس الشيوخ، سواء في المسائل الداخلية أو الخارجية، فقد طرح عدة استجوابات ومشروعات ضد سياسة حكومة الوفد، منها مشروع قانون «للإصلاح الزراعي» يقترح فيه تحديد الملكية الزراعية بما لا يزيد عن مائتي فدان، كما طالب بحل الأوقاف الأهلية والإبقاء على الأوقاف الخيرية فقط. وتبنى مناقشة استجواب حول «الأسلحة الفاسدة» التي تورط فيها القصر والحاشية. وكان لاستجواباته أثرها في لفت الانتباه إلى مدى الفساد الذي وصلت إليه البلاد، مما عُدَّ إرهاصًا لثورة ١٩٥٢.

(١) محمد مهدي علام، مجمع اللغة العربية في ثلاثين عامًا، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية- مصر، ١٩٦٣/١٩٦٦م، ج٢، ص٨.
(٢) إبراهيم مدكور، مع الأيام، مرجع سابق، ص٩٥.

إلا أن ما قدمه من استجوابات قوبل بالمعارضة من حكومة حزب الوفد، وهو ما أحدث جفوة بينه وبين الحزب، وعندما انتهت مدة عضويته الأولى تقدم مرة أخرى بالترشيح مستقلاً، ونجح في الانتخابات، وفاز أمام منافسه من حزب الوفد. وقضى مدكور بقية حياته البرلمانية مستقلاً، حيث وجد أن الانتماء الحزبي يتغلب- عند التعارض- على المصلحة الوطنية، وهو ما رفضه قائلاً: «فكأنما رأيت في مسلك المستقلين درعًا أتقي به التبعية الحزبية على غير هدى»(١).

واشترك إبراهيم مدكور في تأسيس جماعة «النهضة القومية» سنة ١٩٤٤ مع بعض المفكرين والسياسيين والاقتصاديين، منهم أحمد لطفي السيد، وبهي الدين بركات (ت١٩٧٢م)، ومريت غالي (ت١٩٩١م) وغيرهم، وقد توجهوا نحو «تنوير الرأي العام بطرح برنامج متكامل للنهوض بمصر من خلال دراسة متأنية للواقع المصري»(٢).

وكانت مجلة «الفصول» نافذة للتعبير عن آراء الجماعة، وكان مظهر النشاط الوحيد لها هو نشر سلسلة محاضرات أُلقيت بين مارس ومايو ١٩٤٩ بقسم الخدمة العامة بالجامعة الأمريكية، تتناول بعض القضايا التي تهتم بها الجماعة. وكانت محاضرة إبراهيم مدكور في هذه السلسلة بعنوان «مصر المستقلة»، إلا أن الجماعة أعلنت عن وقف نشاطها بعد فترة قصيرة.

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٥.
(٢) رؤوف عباس، جماعة النهضة القومية، سلسلة كتاب الفكر للدراسات، القاهرة، ط١، ١٩٨٦م، ص٤٣.

واختير إبراهيم مدكور في ١٩٤٦ ضمن الأعضاء العشرة الجدد، الذين ضموا إلى مجمع «اللغة العربية»، وأطلق عليهم «أحمد أمين» اسم «العشرة الطيبة»، ورحب بهم قائلاً: «أعتقد اعتقادًا جازمًا أن المجمع قد كسب بهم وقوي بانضمامهم، كالشجرة الطيبة تطعم بعود طيب»(١).

وكان مدكور أصغر أعضاء «العشرة الطيبة» من حيث السن، وعلى الرغم من ذلك فقد اختير نيابة عنهم في إلقاء كلمة باسمهم في الجلسة العلنية التي عُقدت لاستقبالهم، وكانت بعنوان «اللغة المثالية». أعلن فيها- بكل جرأة- أنه من أشد أنصار التجديد، رافضًا ما يتشبث به البعض من ضرورة المحافظة على القديم في مجال اللغة، إلا أنه رأى أن اللغات في حركة مستمرة، ومن العبث أن نعترضها ونقف في طريقها، أو أن نفرض عليها قوالب جامدة، «فاللغة المثالية هي تلك التي تصدر عن روح العصر، وتتمشى مع حاجاته ومطالبه على أفضل صورة وأوضح مظهر»(٢).

واستمر عمل مدكور بمجمع اللغة العربية منذ هذا التاريخ حتى نهاية حياته، تدرج فيه من كاتب لسر المجمع سنة ١٩٥٩، ثم اختير أمينًا عامًا له سنة ١٩٦٧. وبعد وفاة رئيس المجمع - الدكتور طه حسين - تم اختيار إبراهيم مدكور رئيسًا للمجمع سنة ١٩٧٤، وظل رئيسًا له مدة تسع وأربعين سنة.

---

(١) أحمد أمين، مجلة مجمع اللغة العربية، مطبعة وزارة المعارف العمومية- مصر، ١٩٥٣م، ج٧، ص٩.
(٢) إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ج٧، ص١٥.

ويُعد عمل مدكور في المجمع من أهم الأعمال التي قام بها. وتُعد فترة رئاسته للمجمع من أخصب الفترات التي مرَّ بها، سواء على مستوى العمل الإداري، أو الفكري، أو المشاركات الدولية.

ويذكِّر إبراهيم مدكور برسالة المجمع قائلاً: إن رسالته هي أنه «صلة بين الماضي والحاضر، ومحاولة مستمرة للملاءمة بين القديم والجديد، تمحص وتحقق، وترشد وتوجه، تستبقي من القديم أنفسه وأسلسه، وتتقبل من الجديد أدقه وأحكمه»(١).

ولم يقتصر نشاط إبراهيم مدكور السياسي على الفترة السابقة على ثورة ١٩٥٢، بل كانت لآرائه ومقترحاته ومواقفه السياسية الإصلاحية أثرها في اختياره وزيرًا «للإنشاء والتعمير» في أول وزارة تشكل بعد الثورة برئاسة علي ماهر باشا (ت١٩٦٠م) إلا أن عمر هذه الوزارة لم يستمر أكثر من يوم واحد، بسبب الصدام بين رجال السياسة ورجال الجيش.

وبعد يومين من استقالة الوزارة الأولى، شكلت وزارة جديدة برئاسة محمد نجيب (ت١٩٨٤م) الذي عرض على إبراهيم مدكور الوزارة ثانية، ولكنه اعتذر عنها مفضلاً العمل العام دون الالتزام بوظيفة تنفيذية.

(١) إبراهيم مدكور، مجمع اللغة العربية في ثلاثين عامًا، ج١، مرجع سابق، ص٢.

واستمر عمل مدكور في المجال العام من خلال الاشتراك في بعض اللجان، مثل عضوية «مجلس الإنتاج»، ورياسة «مجلس الخدمات»، ولجنة «دراسة الأنظمة الحكومية وتقديم مقترحات بشأنها»، ولجنة «دراسات نظم التعليم الجامعي». كما تم تعيينه مسئولاً عن لجان المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب الذي تأسس سنة ١٩٥٦، وظل كذلك إلى أن تم تأسيس المجلس الأعلى للثقافة في سنة ١٩٨٠، كما أسهم كثيرًا في المجالس القومية المتخصصة، والمنظمات العربية والإقليمية المعنية بالتربية والثقافة والعلوم، وغيرها.

وقضى مدكور بقية حياته بين العمل في خدمة اللغة العربية والاشتراك في المؤتمرات العلمية في مصر وخارجها. ولدوره العلمي حصل على الدكتوراه الفخرية من جامعة «برينستون» بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٦٤، تقديرًا لخدماته العلمية، ونشاطه في التبادل الثقافي بين أبناء العروبة وأبناء الغرب.

وفي عام ١٩٧٤ حصل الدكتور إبراهيم مدكور على جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية، ثم حصل على جائزة الثقافة العالمية سنة ١٩٨٥. واختارته منظمة اليونسكو للحصول على جائزة بغداد للثقافة العربية مناصفة مع المستشرق الأسباني «جارسيا جوميز»، وحصل على وسام الآداب والفنون الفرنسي عام ١٩٨٦، وأخيرًا الدكتوراه الفخرية من الجامعة الأمريكية سنة ١٩٩٠.

وقد شارك إبراهيم مدكور في عدة مؤتمرات، منها: الذكرى الألفية لابن سينا في بغداد سنة ١٩٥١، وأسهم في مؤتمرين آخرين عن ابن سينا، أحدهما بطهران والآخر بباريس ١٩٥٤. كما ساهم في مهرجان الغزالي بدمشق سنة ١٩٦٢، وفي نفس العام شارك في مؤتمر «ابن خلدون» بالقاهرة، وشارك في إحياء ذكرى «طه حسين» بالقاهرة سنة ١٩٧٩، وآخر بمدريد، و«حافظ» و«شوقي» بالقاهرة سنة ١٩٨٢، و«لويس ماسينيون» بالقاهرة، كما دعي إلى المحاضرة في معاهد علمية مختلفة شرقًا وغربًا.

وبعد حياة حافلة بالعلم والعمل، وبالفكر والثقافة إلى جانب المشاركة المجتمعية والسياسية، رحل الدكتور إبراهيم مدكور في (١٣ رجب ١٤١٦هـ/ ٥ ديسمبر ١٩٩٥م) عن عمر يناهز الثالثة والتسعين، تاركًا لنا ذخيرة حيَّة من الأعمال العملية والعلمية، التي هي علامات نجاح على طريق التقدم في بلاده.

ثانيًا: مؤلفات إبراهيم مدكور

يتمثل المحصول العلمي للدكتور إبراهيم مدكور في عدد من المؤلفات والأبحاث العلمية بالإضافة إلى مجموعة من المقالات التي نُشرت بمجلات «الفصول» و«الرسالة» و«تراث الإنسانية» و«الثقافة» و«مجمع اللغة العربية» وغيرها، كما كتب مقدمات لعشرات الكتب المؤلفة والمحققة، وأشرف على إصدار عدد من المعاجم والموسوعات والمخطوطات.

ولما كان من العسير أن نلم بكل هذه الكتابات، فسوف نختار بعضها، ونرتبها ترتيبًا تاريخيًا.

- كتاب «مذكرة في تاريخ الأخلاق» ألَّفه بالاشتراك مع «حامد عبد القادر» سنة ١٩٣٨، وكان مقررًا على طلاب الفرقة الثانية بكلية اللغة العربية- جامعة الأزهر، قدم فيه بعض الدراسات الأخلاقية، تنويهًا بكبار الأخلاقيين من المسلمين، وكبار الأخلاقيين في الفكر الإنساني، قديمه ومتوسطه وحديثه.
- كتاب «الأداة الحكومية.. نظام جديد وحياة جديدة»، وهو تأليف مشترك مع «مريت غالي»، حالت الرقابة على المطبوعات دون نشره، فطُبع طبعة محدودة في أكتوبر ١٩٤٣، ووزعت نسخه على عدد من الساسة والكُتَّاب وأعضاء البرلمان، وعندما رُفعت الرقابة لفترة وجيزة أُعيد طبعه مرة أخرى عن دار الفصول للنشر في سبتمبر ١٩٤٥، ويقع في ٣٣٩ صفحة من القطع المتوسط، ويتكون من مقدمة وبابين: أولهما بعنوان «الرقابة والتوجيه»، والثاني بعنوان «العمل والتنفيذ»، وصدر مؤخرًا عن الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر سنة ٢٠٠٨.

ويعتبر هذا الكتاب تطويرًا للفكرة التي تبناها «مريت غالي» في كتاب سابق له بعنوان «سياسة الغد برنامج سياسي واقتصادي واجتماعي» صدر سنة ١٩٣٨، وأعيدت طباعته سنة ١٩٤٤، إلا أن كتاب «الأداة الحكومية» جاء أكثر شمولاً في تناوله للنظام السياسي والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية.

- كتاب «دروس في تاريخ الفلسفة» لتلاميذ السنة التوجيهية، وقد وضعه إبراهيم مدكور بالاشتراك مع «يوسف كرم»، تلبية لرغبة وزارة المعارف آنذاك- وزارة التربية والتعليم- لوضع مقرر دراسي في الفلسفة يدرسه تلاميذ المرحلة الثانوية لأول مرة.

ويشتمل هذا الكتاب على فصل تمهيدي يعرف بالفلسفة وموضوعها وتاريخها، ثم يعرض تاريخ الفلسفة من خلال ثلاثة أبواب: خصص الأول للفلسفة اليونانية، والثاني لفلسفة العصور الوسطى، أما الباب الثالث فكان للفلسفة الحديثة، وطُبع الكتاب سنة ١٩٤٥.

- وفي سنة ١٩٤٧ وضع مدكور كتابه «في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه» في جزء واحد، ثم أُعيد طباعته مرة أخرى سنة ١٩٦٨، وأَضيف إليه جزء ثان.

وسوف نرجئ الحديث عن هذا الكتاب لعرضه بالتفصيل فيما بعد.

- كتاب «مجمع اللغة العربية في ثلاثين عامًا.. ماضيه وحاضره»، وقد وُضع الكتاب للتعريف برسالة مجمع اللغة العربية. وهو كتاب يؤرخ للمجمع من الناحية العلمية والفنية، وكذلك من ناحية تطوره القانوني منذ إنشائه حتى يوم صدور الكتاب، وصدر بالقاهرة سنة ١٩٦٤، ونُشر في مجلدين اختص الدكتور مدكور بكتابة المجلد الأول، وأرَّخ فيه للمجمع وأعماله منذ نشأته إلى آخر دورة آنذاك.

- كتاب «في اللغة والأدب» ويُعد هذا الكتاب من الكتب المفيدة في التعرف على جانب من جوانب إسهام الدكتور مدكور في خدمة اللغة العربية، كما يكشف عن اهتمامه بالجوانب الأدبية.

ويشتمل هذا الكتاب على أربعة فصول، تتراوح بين موضوعات لغوية وأدبية، وأغلبها دراسات قدمت في بعض دورات مجمع اللغة العربية. وصدر هذا الكتاب ضمن سلسلة «اقرأ» عن دار المعارف- مصر في يناير ١٩٧١.

- كتاب «في الأخلاق والاجتماع»، ويتضمن موضوعات في الأخلاق والاجتماع، موجهة في الأساس إلى الشباب، وهو عبارة عن مجموعة مقالات سبق نشرها في مجلة «الرسالة» في أواخر الثلاثينيات، وأُعيد جمعها ونشرها في هذا الكتاب الصادر بالقاهرة سنة ١٩٧٤.
- كتاب «مع الخالدين»، صدر عن مجمع اللغة العربية سنة ١٩٨١ بمناسبة العيد الخمسيني للمجمع، ويشتمل على جزأين: أولهما خاص بتاريخ نشأة المجمع، قبل صدور قانون ٧٠ لسنة ١٩٣٢، كما تناول فصولاً عن المجامع اللغوية الأخرى، وفصلاً عن اتحاد المجامع العربية الذي تولى مدكور رئاسته منذ إنشائه.

أما الجزء الثاني من هذا الكتاب فهو يُعد تأريخًا لرحلة الدكتور مدكور مع أعضاء المجمع، حيث كان يستقبلهم بكلمات الترحيب، ويودع من يرحل منهم بكلمات الرثاء والتأبين.

- كتاب «أحاديث اجتماعية وثقافية»، ويضم ثلاث حلقات تدور حول بعض مشاكلنا الاجتماعية وقضايا الفكر والثقافة: تتناول الحلقة الأولى بعض قضايا الشباب، وتعرض الحلقة الثانية طريقة بناء الإنسان المصري، أما الحلقة الثالثة فهي عن «القديم والجديد»، وهي قضية مثارة بين أصحاب الأصالة والمعاصرة من المثقفين، وكانت مثارة أيضًا بين أعضاء المجمع. وقد نُشر هذا الكتاب عن دار الشروق سنة ١٩٨١.
- كتاب «في الفكر الإسلامي» يضم تسعة عشر بحثًا من الأبحاث التي ألقاها الدكتور مدكور في ندوات دولية ومؤتمرات عالمية، ودارت حول «أعلام الفلاسفة» وبعض «النظريات الفلسفية»، وهي دراسات تهدف بوجه خاص إلى الكشف عن جانب غامض من جوانب الحركات الفكرية الإسلامية، أو إلى توجيه النظر إلى قضايا ومشاكل لم تنل حظها من الدرس والبحث. وصدر هذا الكتاب بالقاهرة سنة ١٩٨٤.
- كتاب «مع الأيام.. شيء من الذكريات» ويضم السيرة الذاتية للدكتور إبراهيم مدكور من خلال أربعة أبواب: الأول: عهد الصبا والشباب، والثاني: حياتنا الجامعية، والثالث: حياتنا النيابية، والرابع: حياتنا

الثقافية. وقد صدر هذا الكتاب عن دار الهلال بالقاهرة في أكتوبر ١٩٩٠، ثم صدر مختصرًا في طبعة أخرى عن دار المعارف سنة ١٩٩١.

- هذا بالإضافة إلى رسالتيه لنيل درجة الدكتوراه من جامعة السوربون سنة ١٩٣٤ وهما باللغة الفرنسية، ولم يتيسر ترجمتهما حتى الآن. ويذكر أحد الباحثين هاتين الرسالتين قائلاً: «إنهما من أجود ما حرره مؤلفون عرب في حقل الدراسات الفلسفية».

يضاف إلى هذه الأعمال العلمية المتميزة إشرافه على إخراج وتحقيق وتقديم بعض أجزاء كتاب «الشفاء» لابن سينا، وكتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار، وكتاب «الفتوحات المكية» لابن عربي، والموسوعة العربية الميسرة التي أخرجتها الجامعة العربية بالتعاون مع مؤسسة فرانكلين، وإشرافه على المجلد الأول لموسوعة «أعلام الفكر الإنساني» الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة.

ثالثًا: مجهودات إبراهيم مدكور في مجالي العلم والعمل:

يعتبر الدكتور إبراهيم مدكور من الشخصيات القلائل الذين استطاعوا أن يجمعوا في توازن تام بين العلم والعمل، وقدم إنجازًا مهمًا في كلا المجالين، حيث اجتمعت له صفات الجامعي المحقق والمجمعي الأمين، ورجل العمل الواعي. لم يجرفه تيار الحياة البراقة بعيدًا عن الفكر، ولم يعزله الفكر عن الحياة. فكان

من أولئك الذين تحقق فيهم القول المأثور: اعمل كأنك رجل فكر، وفكر كأنك رجل عمل[١]؛ فكانت حياته حياة جادة، قضاها على رحابتها متنقلاً بين الأفكار، لا يكاد يفرغ من فكرة حتى نجده رابطًا نفسه بأخرى. وقد تكون الفكرة التي تواتيه ذات طابع نظري، فيتخلص منها بدراسة أو بحث علمي، وقد تكون ذات طابع عملي فيبلورها في موقف من مواقف حياتنا الاجتماعية والسياسية[٢].

ولم يكتفِ الدكتور إبراهيم مدكور في حياته المديدة بالدور العلمي، في الجامعة أو في مجمع اللغة العربية، بل كانت حياته حافلة بالإنجازات العملية، والأعمال المجتمعية، والإصلاح السياسي والاجتماعي، وواصل مسيرته في التفاعل مع المجتمع، فقد كان «يحشد فكره وطاقاته، ويطوع علمه ومعرفته من أجل المجتمع، ومن أجل الأجيال القادمة»[٣].

وسنحصر ملامح هذه المجهودات في ثلاثة مجالات:

المجال الأول: الإصلاح السياسي والاجتماعي

المجال الثاني: العمل المجمعي

المجال الثالث: المجال التراثي

(١) عثمان أمين، تصدير كتاب «دراسات فلسفية»، مرجع سابق، ص١١.
(٢) سعيد أحمد بيومي، «الشيخ الرئيس» صفحات من حياة الدكتور إبراهيم مدكور، مرجع سابق، ص١٩.
(٣) إسماعيل سراج الدين، مقدمة كتاب «الشيخ الرئيس»، مرجع سابق، ص١١.

المجال الأول: الإصلاح السياسي والاجتماعي

وضع مدكور قاعدة أساسية في مجال الإصلاح تقوم على الموازنة بين المنازع الذاتية والمصالح العامة بشرط ألا تطغى إحداهما على الأخرى، ورأى وجوب أن تتخطى «دعوتنا إليه صخب الحناجر إلى القلوب والعقول؛ فالإصلاح عقيدة، والعقيدة سعي وعمل»[١].

ورأى الدكتور مدكور أن الاستعمار يشكل حجر عثرة في سبيل الإصلاح والتطور، وأن الحرية يجب أن تكون الهدف الأول للإصلاح، وأن الاستقرار والسلام من الدعائم التي لا غنى عنها لأية أمة. ويقع على عاتق السياسيين القيام بهذه المهمة؛ فشارك في العمل السياسي منذ فجر شبابه، وانضم إلى مظاهرات ثورة ١٩١٩، وبعد عودته من البعثة اختير عضوًا بمجلس الشيوخ، ومن خلال هذا المجال قدم مجموعة من المشاريع الإصلاحية، سواء كانت على المستوى السياسي أو المستوى الاجتماعي.

عاصر إبراهيم مدكور الحياة الحزبية قبل ثورة ١٩٥٢، ولكنه وجد أنها ليست على المستوى اللائق والصالح لخدمة الشعب، وأن «التأييد ليس مجرد مناصرة وتبعية، بل هو جهاد ونضال باسم الحق والمصلحة العامة، ولا قيمة لحياة برلمانية بدون معارضة تكشف ما يخفى وتتدارك ما يفوت»[٢].

---

(١) إبراهيم مدكور، الولد سر أبيه- مقالة ضمن كتاب «علمتني الحياة» بأقلام نخبة من الشرق والغرب، إشراف: أحمد أمين، كتاب الهلال، العدد (٣١)، أكتوبر ١٩٥٣م، ص٦٤.

(٢) إبراهيم مدكور، مع الأيام، مرجع سابق، ص١٣٤.

وكان يؤمن أن السياسة يجب أن تقوم على مبادئ ثابتة وأصول واضحة، وأن تحارب الطغيان وتتنزه عن الأهواء، وأن أصلح الحكومات والنظم السياسية هي تلك التي تعمل من أجل الكل، أي من أجل الشعب، وأن أصلح الحكام هو ذلك الذي يؤمن بالعدل والمساواة واحترام الحريات[١]، ولكنه اصطدم بالواقع السياسي الذي كانت تعيشه مصر في ذاك الوقت، فكان التأييد الحزبي يعني الوقوف بجانب الحزب دون النظر إلى مصلحة الوطن؛ وهو ما دفعه إلى إعلان استقلاله عن حزب الوفد، بل هاجمه في عدد من القضايا المهمة، مناديًا بالإصلاح السياسي.

ومن أجل تحقيق هذا الإصلاح السياسي، شارك إبراهيم مدكور في تأسيس جماعة «النهضة القومية» التي سعت إلى بعث الشعور الوطني الحق، ودعم النهضة المصرية، وتحقيق رغبات الأمة في النهوض والتقدم، ورسم معالم الغد للشباب[٢]. وشارك مع مريت غالي في رسم الإصلاح السياسي الذي تهدف إليه هذه الجماعة- جماعة النهضة القومية- من خلال كتاب «الأداة الحكومية»، الذي كان دراسة عميقة نقدية للنظام السياسي القائم، وطرحًا لأفكار إصلاحية خاصة بالنظام السياسي من خلال تحويل السلطة إلى جهاز خدمات وتخطيط ورقابة، بدلاً من كونها جهازًا للتسلط والقهر[٣].

(١) إبراهيم مدكور، الإسلام وأسس الحكم الصالح، مقالة في مجلة «الشئون الاجتماعية»، وزارة الشئون الاجتماعية، العدد (٩)، السنة الثانية، إبريل ١٩٤١م، ص٣٦.
(٢) رؤوف عباس، جماعة النهضة القومية، مرجع سابق، ص٤٤.
(٣) إبراهيم مدكور ومريت غالي، الأداة الحكومية.. نظام جديد وحياة جديدة، دار الفصول للنشر، سبتمبر ١٩٤٥م، ص٢٩.

وللأداة- أو الإدارة- الحكومية في نظرهما مهمتان رئيستان:

رقابة وتوجيه يضطلع بهما البرلمان والوزراء، وعمل وتنفيذ يقوم بهما الموظفون. وهذا الأمر له جانبان: أحدهما سياسي، والآخر إداري.

ويقوم بكل من الجانبين البرلمان والأحزاب من جهة، والسلطة التنفيذية من جهة أخرى، ولتحقيق نظام سياسي ناجح لابد من تربية المواطنين تربية سياسية، وتكوين رأي عام مستنير؛ فالنظام النيابي الصالح هو الذي يعتمد أولاً على حكومة قوية مستقرة، ويصدر ثانيًا عن سلطة شعبية محترمة.

وتضطلع السلطة التنفيذية بالعمل الإداري وبالرقابة والتوجيه بجانب المجالس النيابية، ويقع على عاتق الوزراء رسم الخطط، ووضع السياسات العامة، ومراقبة العمل في وزاراتهم، ومدى نجاحها في تحقيق الخدمة العامة للشعب، حيث يرى الدكتور مدكور أن سبيل «النهوض الحقيقي ومعيار النجاح الصحيح هو أداء الخدمات العامة على وجهها الصحيح، وتيسيرها على الشعب»[(١)].

وهكذا جمع مدكور في مجال الإصلاح السياسي بين الجانب العملي والنظري، فكان رجل سياسة وفيلسوفًا، ويصفه أحد الباحثين بأنه فيلسوف سياسي عني بدرس واقع أمته، ووقف على تحليل سلبياته، واتخذ من المنهج

(١) المرجع السابق، ص١٨٠.

العملي والعلمي سبيلاً للإصلاح؛ إذ وضع الأسس والمبادئ التي ينبغي على الحياة البرلمانية اتباعها[١].

كما نادى الدكتور مدكور بإصلاح النظام القضائي، حيث وجد تداخلاً بين الجهات القضائية، فهناك محاكم أهلية، ومحاكم شرعية، ومجالس ملية، ومجالس حسبية؛ لذا طالب بتوحيد قضاء الأحوال الشخصية، وأن يقف المصريون أمام محكمة واحدة، وأن يُعاد النظر في قانون استقلال القضاء، كما يجب تحصين القضاة ضد العزل، ولا يحالون إلى المعاش إلا عند بلوغ سن التقاعد[٢]، وهو ما تحقق للقضاة بعد ذلك بعدة سنوات.

وفي مجال الإصلاح الاجتماعي أشار مدكور لأهم مشكلتين تواجهان مصر، وهما: الجهل والفقر؛ إذ إن انتشار الجهل يؤدي إلى ظهور البدع والخرافات، ويدفع الناس إلى التمسك بها ظنًا أنها جزء من الدين، ورأى أننا فريسة للخرافة في طعامنا وشرابنا، في ملبسنا وسكننا، في حركاتنا وسكناتنا، في مختلف عاداتنا وتقاليدنا، بل في آرائنا ومعتقداتنا، وكثيرًا ما وقفت الخرافة في طريق تقدمنا العقلي والجسمي، والخلقي والاجتماعي.

أما الفقر فله أثره البالغ على المجتمع، شأنه في ذلك شأن الجهل، فينبغي علينا أن نعمل على علاج هذا الداء؛ لأن المشكلة الاقتصادية وثيقة الصلة

(١) عصمت نصار، مدرسة مصطفى عبد الرازق وآثارها في الفكر الإسلامي، بحث غير منشور، رسالة ماجستير، كلية الآداب- جامعة أسيوط، ١٩٩١م، ص٢٤٦.

(٢) إبراهيم مدكور ومريت غالي، الأداة الحكومية، مرجع سابق، ص٣٢٥.

بالمشكلات الاجتماعية؛ ولذا قدم مدكور عدة مساهمات في مجال الإصلاح الاجتماعي، وكان يؤكد أن الوطن ملك لأبنائه جميعًا، ولا بد لهم أن يتقاسموا خيراته، ومن العبث أن نخلق من محرومين مواطنين أوفياء، ولأبناء الوطن حق متعادل في خدماته، دون تفرقة بين غني وفقير، وربما كان الفقير أحوج إلى هذه الخدمات، ودون تفرقة بين ريف وحضر(١)؛ لذلك تقدم بمشروع لوضع حد لتملك الأراضي الزراعية وتوزيع الفائض على صغار الفلاحين لتحقيق العدالة الاجتماعية، وعلاج مشكلة الفقر الذي يعاني منه السواد الأعظم من المصريين، ممثلاً في الفلاحين.

كما نادى الدكتور مدكور في إحدى خطبه بتحسين أحوال الفلاحين الصحية والسكنية، وتقدم بهذا المشروع في ٢٣ فبراير ١٩٤٨. وحذر من خطورة تفاقم المسألة الاجتماعية، وأن إهمالها سيؤدي إلى ثورة اجتماعية، وناشد الحكومة الإسراع إلى الإصلاح. إلا أن هذه الدعوة لم تلق قبولاً في وقتها، حتى تحققت نبوءته في قيام ثورة ١٩٥٢.

المجال الثاني: العمل المجمعي

قضى الدكتور إبراهيم مدكور في مجمع اللغة العربية مدة تسع وأربعين سنة من العمل الدءوب المتواصل، ومن الجهد الفكري البارز، واستطاع خلال

---

(١) إبراهيم مدكور، أحاديث اجتماعية وثقافية، دار الشروق- القاهرة، ط١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص٨٠.

تلك الفترة أن يضع بصماته في المجمع عبر إنجازاته الملموسة. وشهد المجمع في عصره ازدهارًا علميًا وعمليًا، فاشترك في عدد من لجانه، وعني عناية خاصة بلجنة الفلسفة والعلوم الاجتماعية، وبلجنة المعجم الكبير، ولم تقف مساهمته عند الجانب العلمي، بل اتصل عن قرب بالناحية الإدارية. وكان همه أن يدفع نشاط المجمع إلى الأمام، ويخرج إنتاجه إلى النور، وأن يوثق صلته بالعلماء والأدباء من العرب والمستعربين(١). وشهد المجمع في عهده ازدهارًا في حركة المطبوعات خاصة مجال المعاجم. ومن هذه المعاجم معجم «الفيزيقا النووية»، ومعجم في «الجغرافيا»، وثالث في «العلوم الاجتماعية»، ورابع في «الفلسفة»، بالإضافة إلى معاجم «اللغة»، ومعجم «ألفاظ القرآن الكريم» ومعجم «أعلام الفكر الإنساني» وغيرها.

ورأى الدكتور إبراهيم مدكور في هذا التأليف المجمعي أداة هامة من أدوات البحث والدرس مهما تعددت ألوانه، وتنوعت صوره؛ فمنه ما ينصبّ على اللغة في ألفاظها وتراكيبها، ومنه ما يواجه الآراء والنظريات أو الأشخاص والمدارس، وهذا عمل يتطلب الصبر والجلد، ودوام المراجعة والتنقيح، ويستلزم خبرة دائمة ومتخصصة تسهر عليه، وتلائم بينه وبين متطلبات العصر وحاجاته(٢).

وكان هدف مدكور العلمي من وراء صدور هذه المعاجم، التأكيد على قدرة اللغة العربية على مسايرة العصر، وأن تواجه كل متطلبات العلم، ومستحدثات

---

(١) محمد مهدي علام، مجمع اللغة العربية، ج٢، مرجع سابق، ص٩.

(٢) إبراهيم مدكور، تصدير معجم «أعلام الفكر الإنساني»، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين، الهيئة المصرية العامة للكتاب- مصر، ١٩٨٤م، ج١، ص٣.

الحضارة، فاللغة عنده تعبير عن وجدان وعاطفة، فكر ورأي، بيئة ومجتمع، ولا يستطيع أحد أن يغير واقعه دون أن يتحدث بلغة يقرها مجتمعه، وإلا أصبحت أفكاره مقصورة عليه وحده. ويعبِّر عن هذا قائلاً: نريد للعربية حياة وقوة، شمولاً وكتابة، بحيث تواجه حاجات العصر ومقتضيات النهوض والتقدم، نريد بها أن تكون لغة الخاصة والعامة، لغة العلم والثقافة، تعبّر في يسر وسعة، وتبيِّن في وضوح ودقة، نريد بها أن تكون عذبة اللفظ، سهلة الأسلوب، ناهضة ومتجددة، سائرة بسير الزمن، ومتطورة بتطور الأمة جميعًا.

ويعتقد إبراهيم مدكور اعتقادًا جازمًا بدور اللغة في تحقيق النهضة. فاللغة العربية مرت بمراحل تطور سريعة في بدايات الحضارة الإسلامية، وكانت لغة العلم الأولى في العالم طوال أربعة قرون من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر الميلادي، وظلت مزدهرة حتى أوائل القرن الرابع عشر الميلادي/ السابع الهجري، ثم أخذت تميل إلى الجمود والمحافظة، ولم تقوَ على التجديد والابتكار.

ولذا وجه إبراهيم مدكور اهتمامه إلى إنعاش اللغة العربية مرة أخرى لتواكب العصر، وتصبح لغة صالحة لمفردات الحضارة الحديثة؛ إذ «لا حياة لعلم وثقافة بدون لغة تؤديهما، وتحقق نشرهما على وجه كامل بين الأفراد والجماعات، فالازدهار الثقافي والحضاري يقترنان دائمًا بالازدهار اللغوي»[1]. والسبيل لإصلاح اللغة وتطويرها في إصدار المعاجم؛ لأنه وسيلة لمعرفة الإنجازات الحضارية.

---

(١) إبراهيم مدكور، مع الأيام، مرجع سابق، ص١٧٩.

المجال الثالث: المجال التراثي

حرص الدكتور إبراهيم مدكور على إحياء التراث العربي القديم، سواء في اللغة أو الأدب أو الفكر. كما شجع عددًا من تلاميذه على القيام بهذه المهمة لما لها من ضرورة للكشف عن تاريخنا الفكري، فتحقيق التراث ونشره «هو دون نزاع السبيل الأساسي لاستعادة الماضي وإحياء التراث الفكري»[١].

ويعتقد إبراهيم مدكور أن لكل ثقافة تراثها، ومن لا ماضي له لا حاضر له. وكان حريصًا على الاشتغال بتحقيق التراث، ودفع تلاميذه إلى هذا العمل تحت إشرافه، ويذكر هذا قائلاً: «سبق أن دعوت إلى ضرورة الكشف عن تراث الفكر الإسلامي وإحيائه، على غرار ما تم بالنسبة للفكر اليوناني والفكر المسيحي في القرون الوسطى... ورغبت أن يحصر أولاً حصرًا تامًا مؤلفات كبار فلاسفة الإسلام، وأن تبين مظان مخطوطاتها، كي يستطيع الباحثون الاهتداء إليها، وأن يضطلع بنشرها متخصصون أكفاء. وكم وددت لو قام على أمرها هيئات علمية على نحو ما حدث في أوروبا وأمريكا»[٢].

وقد تحقق جزء كبير من أحلام الدكتور إبراهيم مدكور، وصدر عدد من عيون التراث الفلسفي الإسلامي، فتم نشر أجزاء كتاب «الشفاء» لابن سينا

---

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه، الطبعة الحالية، مقدمة الطبعة الثانية، ج١، ص٨.

(٢) إبراهيم مدكور، تصدير كتاب «مؤلفات ابن رشد» للأب جورج شحاتة قنواتي، تقديم: محيي الدين صابر، الجزائر، ١٩٧٨، ص (ط).

في اثنين وعشرين جزءًا، وطباعة أربعة عشر جزءًا من كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار المعتزلي، وظهرت موسوعة ابن عربي الكبرى في «الفتوحات المكية» ورسائل ابن رشد الطبية. وقد شارك الدكتور إبراهيم مدكور في تحقيق بعضها، أو الإشراف على البعض الآخر، أو كتابة مقدمات وتصديرات لها. وعن هذا العمل الضخم يقول: «نحن سائرون على الدرب نكشف عن كنوز ماضينا، ونحيي معالمه، إيمانًا منا بأن النهوض الفكري في حاجة إلى غذاء دائم يدعم بنيانه، ويربط أواصره، ويعلي صرحه»(١).

كما حرص الدكتور إبراهيم مدكور على إحياء فكر بعض المفكرين من خلال دراسات بحثية ومقالات نُشرت في مجلات أو مؤتمرات، أو من خلال الكتب التذكارية التي بدأها بابن سينا، ثم الغزالي وابن خلدون ثم ابن عربي والسهروردي والفارابي، وحرص على أن يشتمل هذا الإحياء على عناصر ثلاثة أساسية:

١- دراسة ببليوجرافية تستوعب مؤلفات المتحدث عنه، مطبوعة كانت أم مخطوطة، مع بيان مظانها، والإشارة إلى الدراسات التي دارت حوله، قديمًا وحديثًا.

---

(١) إبراهيم مدكور، مقدمة الكتاب التذكاري «محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده (١١٦٥-١٢٤٠)» الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي- القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص(ر).

٢- البدء في نشر مؤلفاته نشرًا علميًا محققًا، تمهيدًا لاستكمالها، وإخراج مجموع مستوعب لها جميعًا.

٣- بحوث موضوعية تتصل بالمتحدث عنه، أو تدور حوله، وتلقى في مهرجان عالمي عام، أو تسجل في كتاب تذكاري[١].

وبهذا التحقيق والنشر للتراث الفكري، نستطيع الكشف عن تاريخنا المفقود، واستكمال حلقاته؛ إذ إن النصوص والوثائق هي مادة التاريخ الأولى، ودعامة الحكم القوية، وسبيل الاستنباط وكشف الحقيقة. ويؤكد على أهمية الاهتمام بالمخطوطات قائلاً: «النشر والتحقيق هو دون نزاع السبيل الأساسي لاستعادة الماضي وإحياء التراث الفكري»[٢].

رابعًا: تحليل كتاب «في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه»

أصل هذا الكتاب فصول متتابعة نشرها الدكتور إبراهيم مدكور في مجلة «الرسالة»، ثم صدرت في كتاب عنوانه «في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه». وقد صدر في جزء واحد سنة ١٩٤٧، ثم طُبع مرة ثانية سنة ١٩٦٨.

وحين توقف الدكتور إبراهيم مدكور أمام كتابه في الطبعة الثانية وجد أنه ليس هناك ما يستدعي استئناف بحث، ولا إعادة دراسة، وجل ما أدخل عليه

(١) إبراهيم مدكور، تصدير كتاب «مؤلفات ابن رشد»، مرجع سابق، ص (ي).
(٢) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، مرجع سابق، مقدمة الطبعة الثانية، ص٨.

كان أقرب إلى التنقيح منه إلى الزيادة. إلا أنه بعد فترة قصيرة أضاف إلى الكتاب جزءًا ثانيًا، وصدر سنة ١٩٧٦.

يشتمل الجزء الأول على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة:

الفصل الأول: الفلسفة الإسلامية ودراستها

الفصل الثاني: نظرية السعادة أو الاتصال

الفصل الثالث: نظرية النبوة

الفصل الرابع: النفس وخلودها عند ابن سينا

أما الجزء الثاني فيشتمل على مقدمة وثلاثة أبواب: يحوي الباب الأول سبعة فصول، تدور حول فكرة «الألوهية»، وموقف الاتجاهات الفلسفية منها.

ويدور الباب الثاني عن «حرية الإرادة» من خلال خمسة فصول.

أما الباب الثالث والأخير فهو عن «الفلسفة الإسلامية والنهضة الأوروبية»، ويشتمل على ثلاثة فصول.

وقد سبق أن نشر الدكتور إبراهيم هذا الباب الثالث، في دراسة قام بها مركز تبادل القيم الثقافية بمصر بالتعاون مع اليونسكو تحت عنوان «أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية» في القاهرة سنة ١٩٧٠.

وسنعرض لأبرز أفكار هذا الكتاب من خلال ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الدفاع عن الفلسفة الإسلامية ضد معارضيها

كانت الفلسفة الإسلامية- قبل العصر الحديث- جامدة، يغلب عليها التقليد والاكتفاء بإعادة عرض الماضي، وكان جل إنتاجها شرحًا أو تلخيصًا، وغلب عليها أسلوب الحواشي والتقارير الملحقة بالمتون القديمة.

ولم تكن هذه الدراسات تشمل كافة فروع الفلسفة الإسلامية؛ بل أهمل علم الفلاسفة المشائيين إهمالاً يكاد يكون تامًا، واكتفى بدراسات حول علم الكلام (علم أصول الدين)، والتصوف (خاصة العملي والطرق الصوفية)، وبعض الدراسات الأخلاقية والمنطق، وغاب التأليف الجديد بعد أن هوجمت الفلسفة الإسلامية من أهلها أولاً، ثم بعد ذلك من المستشرقين، ومثَّل هؤلاء فريقين: أحدهما إسلامي، والآخر غربي.

أ - **الفريق الأول، وهو الفريق الإسلامي**: بدأ الهجوم على علم فلاسفة الإسلام منذ الغزالي في القرن الخامس الهجري- وربما قبل ذلك بكثير- عندما ألَّف كتابه «تهافت الفلاسفة» منتهيًا إلى تكفيرهم، وانتقلت هذه الدعوى من المشرق إلى المغرب، وظهرت عند ابن خلدون، الذي عقد في مقدمته فصلاً بعنوان «في إبطال العلوم الفلسفية وفساد منتحليها». هاجم فيه الفلسفة والمشتغلين بها، مطالبًا طلاب العلم بالابتعاد عنها.

وأيد هذه الدعوى بعض فقهاء السنة، أمثال: ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، والذهبي (ت٧٤٨هـ)، والسيوطي (ت٩١١هـ)، وطاش كبرى زاده (ت٩٦٨هـ)، وغيرهم. وكانوا يرون أن النظر في الفلسفة الإلهية لا يتفق وأحكام الشريعة، وأن الاشتغال بها يجر على الملة ما لا يوصف من المحن والبلاء. ويذكر ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ) الفلسفة قائلاً: إنها «أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة»[١]. أي إنه رأى أن الإسلام يناقض الفكر الفلسفي ويعاديه.

ويرفض الدكتور إبراهيم مدكور هذا الاتجاه، الذي لا يتفق مع الواقع، والحقيقة أن «الوحي لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفيًا كما تصبح الفلسفة دينية»[٢].

ب- الفريق الثاني، وهو الفريق الغربي، ويمثله جماعة من المستشرقين الغربيين الذين تخصصوا في دراسة علم الشرق، أو علم العالم الشرقي. وكلمة مستشرق تُطلق على كل عالِم غربي يتخصص في دراسة الشرق بوجه عام، في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته، أما الاستشراق بمعناه الخاص، فهو الدراسات المتعلقة بالشرق الإسلامي[٣].

---

(١) ابن الصلاح، الفتاوى في التفسير والحديث والأصول والعقائد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د. ت)، ص٤٢.
(٢) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، مرجع سابق، ص٢٦.
(٣) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، القاهرة، ط٢، ١٩٨٩م، ص٢٤.

وقد بدأ الاستشراق تاريخيًا منذ العصور الوسطى، وتمثل في اتجاهين:

الاتجاه الأول: اتجاه لاهوتي متطرف نظر إلى الإسلام من خلال تصورات خرافية وأساطير شعبية، وقدم دراسات متطرفة، تحكمها نظرة ضيقة إلى هذا الدين وعلومه، قام بها علماء الدين واللاهوت الذين اطلعوا على المصادر الأصلية الإسلامية، ولكنهم رأوا أن هذا الدين المعادي للنصرانية لا يمكن أن يكون فيه خير، وكانوا يتلقفون الأخبار التي تلوح لهم مسيئة إلى الإسلام ونبيه وينشرونها[١]، واستمر هذا الاتجاه طوال العصور الوسطى حتى بداية العصر الحديث.

أما الاتجاه الثاني فكان أقرب إلى الموضوعية؛ نظر إلى الإسلام وعلومه نظرة موضوعية محايدة، وظهرت بعض المؤلفات المعتدلة، وحلت محل الآراء التي تبناها اللاهوتيون حتى ذلك الوقت، واستمر هذا الاتجاه طوال القرن الثامن عشر.

وفي القرن التاسع عشر عادت النظرة المشوهة مرة أخرى مستندة إلى ثلاث دعاوى:

---

(١) ساذرن، نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة: علي فهمي خشيم، وصلاح الدين حسني، دار مكتبة الفكر- طرابلس- ليبيا، ١٩٧٥م، ص١٧.

الدعوى الأولى: التعصب الجنسي

ذهب بعض المستشرقين إلى أن العقلية العربية السامية قاصرة ذاتيًّا عن التفكير العلمي والفلسفي، وعاجزة بطبيعتها عن إنتاج مبدع أو مبتكر في هذين المجالين، وخاصة المجال الفلسفي. وتقوم هذه الدعوى على التفرقة والتمييز بين الأجناس البشرية، خاصة بين الجنس الآري الذي ينتمي إليه الغربيون والجنس السامي الذي ينتسب إليه الشرقيون، والعرب والمسلمون منهم بوجه خاص.

ويعتبر العالم الفرنسي الكونت دي جوبينو (ت١٨٨٢) أول من قال في العصر الحديث بفكرة الامتياز العنصري والتفرقة بين الأجناس البشرية، وتبنى هذه المقولة بعده المستشرق الفرنسي إرنست رينان في كتابه «تاريخ اللغات السامية». ولم يتردد «ليون جوتيه» في متابعة هذه الفكرة، فقد ذهب إلى أن العقل السامي لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات، فهو عقل مباعدة وتفريق لا جمع وتأليف، أما العقل الآري فعلى العكس من ذلك، يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية، وينسق بينها، فهو عقل جمع ومزج وتأليف(١).

ويفند إبراهيم مدكور هذه الدعوى التي تبنى على التعصب الجنسي، ويرى أنها اعتبارات عنصرية قدر لها أن تجد سبيلها إلى ميدان العلم كما وجدته

(١) ليون جوتييه، المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة: محمد يوسف موسى، القاهرة، ١٩٥٤م، ص٥٧؛ وأيضًا إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، مرجع سابق، ص٢٠.

إلى ميدان السياسة، وهي اعتبارات لم يقم دليل علمي على صحتها. ومن الغريب أن الفرنسيين- خصوم العنصرية السياسية- هم الذين أثاروها، غير أنه لحسن الحظ قد انقضى الزمن الذي كان يتباهى فيه بأنه في الإمكان استخلاص الصفات العقلية لأي شعب ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية أو من الجنس الذي ينتمي إليه.

الدعوى الثانية: الإسلام يحارب التفكير العقلي

زعم بعض المستشرقين أن الإسلام في جوهره وتعاليمه يحارب العقل، ويحول دون حرية النظر والتفكير، وأن الإسلام يدعو أصحابه إلى الجمود والتبعية والانقياد الأعمى لأوامر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وهو ما أدى إلى انعدام وجود ما يسمى بالفكر الفلسفي الإسلامي.

وقد تبنى هذه الدعوى رينان في محاضرته الشهيرة «الإسلام والتقدم» عندما صرح أن السبب في تخلف المسلمين، هو دينهم الذي وضع حُجُبًا على قلوبهم وعقولهم يمنعهم من أن يعوا شيئًا عن العلوم.

وكان قد سبق إلى هذه الدعوى المؤرخ الألماني «تنمان» (ت١٨١٩) حيث ذهب في كتابه «المختصر في تاريخ الفلسفة» إلى أن الدين الإسلامي دين شهواني ونقلي معًا، وأن كتاب المسلمين المقدس - أي القرآن - يعوق النظر العقلي الحر،

وأن الإنسان العربي المسلم ينحصر امتيازه في القدرة على القتال، بينما هو قاصر عن أي إنتاج في مجال الفكر الفلسفي[١].

وذهب إلى هذا الرأي أيضًا الفيلسوف الفرنسي فيكتور كوزان (ت١٨٤٧) قائلاً «إن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر والنظر الطليق، وأنها تبعًا لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة، ولم تنتج إلا انحلالاً موغلاً واستبدادًا ليس له مدى، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية، ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها»[٢].

ويرفض الدكتور إبراهيم مدكور هذه الدعوى مثبتًا أن العلم العربي الإسلامي لم يقف عند التقليد أو المحاكاة، وأنه من الخطأ أن نتجاهل نظريات الطبيعة والسيكولوجيا والأخلاق. وللعقلية العربية إبداعاتها الخاصة في شتى مجالات العلم، وأبحاث علمائها لم تقف عند تراث السابقين فقط، بل طورته ودفعته دفعًا إلى الأمام حتى أصبح حلقة الاتصال بين العلم القديم والنظريات العلمية الحديثة. والفلسفة شملت العلوم كلها؛ فالكندي كان عالمًا قبل أن يكون فيلسوفًا، وللفارابي بحوث في الهندسة، وهو دون نزاع أكبر موسيقي في الإسلام، وكذلك ابن سينا كان فيلسوفًا وطبيبًا، وغيرهم كثيرون.

---

(١) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، القاهرة، ١٩٥٩م، ص٤، ٥.

(٢) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، مرجع سابق، ص١٩.

إن الإسلام يدعو صراحة إلى إعمال العقل بالتدبر والتأمل والنظر في الكون وفي ملكوت السماوات والأرض، ويلزم المسلم في آيات كثيرة من القرآن بضرورة استخدام العقل كوسيلة أولى وأساسية في المعرفة، ويعيب على المقلدين الذين ألغوا عقولهم وركنوا إلى تقليد السابقين، ويؤكد الدكتور مدكور هذه الفكرة في كتاب آخر، مثبتًا أن الإسلام دعا إلى حرية الفكر، وخلص العقل من سلطان الماضي وتحكم الآباء واستعباد العرف والتقاليد، وأمر بالنظر في عجائب الكون، وضرب في ذلك أمثلة تتفتح لها الأذهان(١).

وقد أيده في هذه النظرة الأستاذ عباس العقاد (ت١٩٦٤م) الذي كتب عن هذا الموضوع عدة كتب، منها: «التفكير فريضة إسلامية» و«الفلسفة القرآنية»، وغيرهما، قائلاً: إن القرآن «لا يتضمن حكمًا من الأحكام يشل العقل في تفكيره، أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم ما استطاع»(٢).

الدعوى الثالثة: يونانية الفلسفة الإسلامية

تتلخص هذه الدعوى فيما ذهب إليه بعض المستشرقين من أن مفكري الإسلام لم يقدموا فكرًا فلسفيًا خاصًا بهم يمكن تسميته بالفلسفة الإسلامية، وأن ما وُجد لديهم من مذاهب وآراء ونظريات فلسفية ليست في حقيقتها إلا أشباهًا ونظائر مستمدة من مذاهب فلاسفة اليونان. فكل ما لديهم هو تقليد

(١) إبراهيم مدكور، في الفكر الإسلامي، مكتبة سميركو للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٤م، ص١٥١.
(٢) عباس العقاد، الفلسفة القرآنية، القاهرة، ١٩٧٣م، ص١٢.

ومحاكاة وشرح للفلسفة اليونانية، بل هو ترجمة عربية لهذه الفلسفة، أو كما قال رينان: إن العرب لم يصنعوا شيئًا سوى أنهم تلقوا جملة المعارف اليونانية التي كانت سائدة في القرنين السابع والثامن الميلاديين، وأن من الخطأ وسوء الدلالة أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ «فلسفة عربية»؛ فكل ما في الأمر أنها فلسفة اليونان مكتوبة بلغة عربية[١].

إلا أن الدكتور إبراهيم مدكور يرد على هذه الدعوى التي تحاول أن تسلب الفلسفة الإسلامية أصالتها، سواء من المسلمين أو الغربيين، بإثبات وجود فلسفة إسلامية ذات شأن في تاريخ الفكر الإنساني، مثبتًا أنها حلقة من حلقات التطور الفكري والحضاري للإنسانية. بل يؤكد وجود فلسفة للمسلمين لها سماتها الخاصة وموضوعاتها وإعلامها. قائلاً: «ليس ثمة شك في أن هناك فكرًا فلسفيًا نبت في الإسلام، له رجاله ومدارسه، له مشكلاته ونظرياته، له خصائصه ومميزاته»[٢]. وبناءً على هذا أخذ في رسم ملامح هذه الفلسفة.

المبحث الثاني: حقيقة الفلسفة الإسلامية

يبدأ الدكتور إبراهيم مدكور رسم ملامح الفلسفة الإسلامية، مبينًا أولاً الفرق بينها وبين ما يسميه البعض «فلسفة عربية»، ويرى أن الخلاف أشبه ما يكون باللفظي ولا طائل تحته؛ وذلك لأنها نبتت كلها في جو الإسلام، وتحت

---

(١) إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، مطبعة الحلبي- القاهرة، ١٩٥٧م، ص١٤، ١٥.
(٢) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج٢، مرجع سابق، ص٧.

كنفه، وكُتب جلها باللغة العربية، وإن كان هو أكثر ميلاً إلى تسميتها باسم «فلسفة إسلامية»، لاعتبار واحد هو أن الإسلام ليس دينًا فقط، بل هو دين وحضارة. وهذه الفلسفة تأثرت ولا شك بالحضارة الإسلامية، فهي إسلامية في مشاكلها، وإسلامية أيضًا في غاياتها وأهدافها، وإسلامية أخيرًا في موضعها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم، والفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت بها.

أ – موضوعاتها:

استوعبت هذه الفلسفة المشكلات الفلسفية الكبرى التي عالجتها الفلسفات الأخرى، وهي مشكلات: الإله، والعالم، والإنسان. وفصلت القول في نظرية الوجود، وبحثت نظرية المعرفة، واستوعبت أقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية وعملية. انقسمت الحكمة النظرية إلى علوم طبيعية ورياضية وميتافيزيقية، أما الحكمة العملية فاشتملت على علم الأخلاق، وتدبير المنزل، وعلم السياسة.

وكثيرًا ما اختلطت الفلسفة بالعلم؛ إذ كانت تسمى حتى هذا الوقت بأم العلوم، «فاختلطت الفلسفة لديهم بالطب وعلوم الحياة، والكيمياء والنبات، والفلك والموسيقى، وما كانت البحوث العلمية المتنوعة إلا شعبًا وتفريعات لأقسام الفلسفة الرئيسية»[(١)].

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢٧.

ب- بيئاتها:

يمكن تلمس هذه الحكمة الفلسفية في أعمال الفلاسفة المشائيين، بالإضافة إلى بعض الدراسات العلمية والبحوث الكلامية والصوفية، بل يمكن أن نجد ملامح فلسفية واضحة في مبادئ التشريع وأصول الفقه؛ ولهذا يصرح الدكتور إبراهيم مدكور بأن الفكر الفلسفي الإسلامي أفسح من أن يقف عند المدرسة المشائية العربية وحدها، فقد ظهر وعرف في مدارس كلامية قبل أن يعرف المشاءون ويستقر أمرهم، وفي علم الكلام فلسفة دقيقة وعميقة أحيانًا، وفي التصوف الإسلامي فلسفة لا يصح إغفالها.

وعلى هذا فهناك بيئات أو مجالات ثلاث في العالم الإسلامي عنيت بالفكر الفلسفي، وقد تعاصرت وأخذ بعضها من بعض:

١- البيئة الأولى: بيئة كلامية تشمل الشيعة وأهل السنة، وهذه البيئة في جملتها أغنى البيئات الثلاث وأغزرها مادة، وأشدها اتصالاً بالأحداث السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي.

٢- البيئة الثانية هي بيئة الفلاسفة الخلص، وهم «المشاءون العرب». والمشائية العربية توسعت في التوفيق بين الفلاسفة أولاً، وبين الفلسفة والدين ثانيًا. وبدت معالمها واضحة على أيدي فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب. وعلى غرار هذا جاءت «المشائية

اللاتينية» التي نادى بها القديس توما الأكويني (ت١٢٧٤م) في القرن الثالث عشر.

٣- والبيئة الثالثة والأخيرة هي بيئة المتصوفة. وقد عاشت الفلسفة زمنًا في كنف التصوف، كما عاشت في كنف علم الكلام.

على أن هذا الفكر لم يقف عند هذه البيئات الثلاث، بل امتد إلى ميادين أخرى أدبية وبلاغية وفقهية ونحوية. وقد تأثر الأدب العباسي شعرًا ونثرًا بالفكر الفلسفي، وغذى علم الأصول بغداء فلسفي، وعلم النحو اكتسى هو الآخر بكساء فلسفي واضح؛ فتفلسف المسلمون، وكانت فلسفتهم وثيقة الصلة بدراساتهم العلمية المختلفة، وكان فلاسفتهم علماء، وعلماؤهم فلاسفة. وامتدت هذه الفلسفة إلى أبواب شتى من الثقافة العربية[(١)].

ج- خصائصها[(٢)]:

يحدد الدكتور إبراهيم للفلسفة الإسلامية خصائص أربعة:

أولها: أنها فلسفة دينية روحية: تقوم على أساس من الدين، وتعول على الروح تعويلاً كبيرًا. هي فلسفة دينية لأنها نشأت في قلب الإسلام، وتربى رجالها على تعاليمه، وأُشربوا بروحه وعاشوا في جوه.

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١٢.
(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٢٧٧ وما بعدها.

والفلسفة الإسلامية دينية في موضوعاتها؛ تبدأ بالواحد (الله)، وتحلل فكرة الألوهية تحليلاً شاملاً دقيقًا، وهي لا تستطيع الكشف عن الحقائق الكلية إلا بمدد سماوي وفيض علوي، وما من فلسفة دينية إلا للروح فيها نصيب ملحوظ، والأديان تخاطب القلوب عادة قبل أن تخاطب العقول. بهذا الطابع الديني والروحي استطاعت الفلسفة الإسلامية أن تقترب من الفلسفة المدرسية، بل أن تتلاقى مع بعض الفلسفات الحديثة والمعاصرة.

ثانيها: أنها فلسفة عقلية: إذ إن الفلسفة الإسلامية تعتد بالعقل اعتدادًا كبيرًا، وتعول عليه التعويل كله في تفسير مشكلة الألوهية والكون والإنسان. بالعقل نعلل ونبرهن، وبه نكشف الحقائق العلمية فهو باب هام من أبواب المعرفة، وليست المعارف كلها منزلة، بل منها ما يستنبطه العقل أو يستخلص من التجربة.

ويضاف إلى فلاسفة الإسلام المعتزلة في موقفهم من العقل، وتعظيمه والنزول عند حكمه، وقد سموا بـ«مفكري الإسلام الأحرار» حكموا العقل في أمور كثيرة، واستطاع هؤلاء جميعًا أن يبرزوا التيار العقلي في الإسلام.

ثالثها: فلسفة توفيقية: وكان التوفيق بين أفلاطون وأرسطو أساسًا من الأسس التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية إلى جانب التوفيق بينها وبين الدين. وقد شغل فلاسفة الإسلام دون استثناء بهذا التوفيق من الكندي إلى ابن رشد.

والتوفيق تقريب بين جانبين، وجمع بين طرفين، وفي الفلسفة نواح لا تتفق مع الدين، وفي بعض النصوص الدينية ما قد لا يتمشى مع وجهة النظر الفلسفية؛ لذلك عني فلاسفة الإسلام بأن يصبغوا الفلسفة بصبغة دينية، وأن يكسوا بعض التعاليم الدينية بكساء فلسفي.

رابعها: فلسفة وثيقة الصلة بالعلم: تأخذ عنه، ويأخذ عنها، وفلاسفة الإسلام علماء، ومن بينهم علماء مبرزون. والعلوم الطبيعية والرياضية وثيقة الصلة بالدراسات الفلسفية في الإسلام، ولا يمكن أن يُفهم أحدها بدون الآخر.

د – أثرها في الغرب[(١)]:

انتقلت الفلسفة الإسلامية إلى الغرب عن طريقين أساسيين: الاتصال الشخصي، والنقل أو الترجمة، وبدأ هذا الأثر واضحًا وقويًا في القرن الثالث عشر، وامتد صداه في القرنين التاليين حتى بلغ عصر النهضة. ولا سبيل إلى فهم الفلسفة المسيحية فهمًا دقيقًا إلا إن دُرست في ضوء الفلسفة الإسلامية.

وأثارت الفلسفة الإسلامية في العالم اللاتيني مشاكل شتى، وحكمت العقل في أمور كثيرة، ووضعت طائفة من القضايا الدينية موضع البحث والتحليل. فعرضت لخلق العالم وقدمه، وحقيقة النفس وخلودها، وحاولت أن تفسر الوحي

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٣١٥ وما بعدها.

والإلهام تفسيرًا علميًا، وكانت آراؤها موضع أخذ ورد، وتأييد ومعارضة. وحاول بعض كبار رجال الدين، أمثال البير الكبير، وتوما الأكويني، ودنس اسكوت، أن يوفقوا بين العقل والنقل كما صنع فلاسفة الإسلام.

ويختم الدكتور إبراهيم مدكور الحديث عن أثر الفلسفة الإسلامية بأنها «حلقة في سلسلة الفكر الإنساني أخذت وأعطت، تأثرت وأثرت، ربطت الفكر الشرقي بالفكر الغربي، وكانت همزة وصل بين اليونان واللاتين»[(١)].

وظلت هذه الفلسفة مزدهرة زمنًا حتى فعل الزمن فعله بمعظمها، ولم يبق منها مقرر لبحث ودراسة طوال القرون الأخيرة. ففي الأزهر- على سبيل المثال- انحصرت الدراسة فيه في علوم القرآن والحديث والفقه واللغة، وأهملت العلوم الأخرى من تاريخ وجغرافيا وحساب وهندسة إهمالاً يكاد يكون تامًا.

أما الفلسفة فكانت «تُعد من المواد غير المباحة يعاقب طلابها، ويحاسب معلمها، وإذا كانت العلوم الأزهرية تقسم عادةً إلى معقول ومنقول، فإنها ما كانت تخرج عن البيان والبلاغة والبديع والمنطق وآداب البحث والمناظرة»[(٢)] وبقي الأمر على هذا النحو حتى منتصف القرن التاسع عشر.

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٣٣٧.
(٢) إبراهيم مدكور، بحث «تاريخ الفلسفة» ضمن كتاب «الفكر الفلسفي في مائة عام»، هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية- بيروت، ص٣٦٣.

هـ- حظها من الدراسة:

افتقدت الفلسفة الإسلامية طوال هذه القرون السابقة قدرتها على الابتكار والإبداع، وظلت جامدة غير متحركة، مقلدة غير مبتكرة، لفظية غير موضوعية، تكاد تدور حول نفسها: تلخص الأفكار في متون، ثم توضحها في شروح، وقد تفسر الشروح في حواشي وتقارير، وكل ذلك أخذًا عن السابقين. لم تتجه الأنظار حديثًا نحو الفلسفة الإسلامية إلا في أوائل القرن التاسع عشر، حين عرض لها بعض المستشرقين ونفر من مؤرخي الفلسفة، ولكنهم لم يتعمقوا في درسها ولم يقفوا على أصولها.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر نشطت حركة الاستشراق في دراسة الفلسفة الإسلامية، وفي العقد الثالث من القرن العشرين بدأت الحياة الجامعية الحديثة تدب في العالم العربي وتوالى تأسيس الجامعات العربية[(١)]، وكان لا بد لهذه الجامعات أن تسهم في الكشف عن ذخائر الفكر الفلسفي الإسلامي، وأن تتعهده بالدرس والبحث.

وأخذ شباب الباحثين حينذاك، ومنهم الدكتور إبراهيم مدكور في الكشف عن هذا المجال الفكري الخصب للمسلمين، ولكنه وجده مهملاً، يكاد أن يكون مجهولاً بين أبنائه، متهمًا من خصومه، فتصدى لمهمة الكشف والدفاع عن هذا العلم بالدفاع عنه ضد معارضيه، وتفنيد ادعاءاتهم.

(١) إبراهيم مدكور، مع الأيام، مرجع سابق، ص٢٤٦.

ويرى الدكتور إبراهيم مدكور أن سبب نشوء مثل هذه الادعاءات، هو أن أصحابها وضعوها كفروض دون التحقق من صدقها في الواقع، ونشأت لدى مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر نتيجة عدم إلمام بلغة العرب، أو دون أن تتوافر لديهم المصادر العربية الكافية، ومن هنا انتهوا إلى أحكام لا يمكن إلا أن تكون سريعة وناقصة[١].

ولعلاج هذا النقص، وضع الدكتور إبراهيم مدكور المنهج الملائم لدراسة الفلسفة الإسلامية دراسة علمية صحيحة، من خلال منهج يلتزم بالمعايير العلمية، ثم طبقه على خمس قضايا فلسفية قدمها كنماذج تطبيقية.

المبحث الثالث: منهج دراسة الفلسفة الإسلامية وتطبيقه

من أكثر ما تميز به كتاب الدكتور إبراهيم مدكور عن الكتابات الفلسفية الأخرى هو ذلك الجانب الذي يتصل بالمنهج التطبيقي؛ فهو من أكثر المؤلفات وضوحًا في المنهج من الناحيتين النظرية والتطبيقية. ويمكن القول إنه كتاب في الفلسفة من جهة، وكتاب في المنهج من جهة أخرى.

ويصف أحد الباحثين هذا الكتاب بأنه «أنفس وأوفى وأدق كتاب صدر في اللغة العربية عن الفلسفة الإسلامية، وصاحبه يريد بهذه الدراسة التي يقدمها

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، مرجع سابق، ص١٢.

للجمهور أن يبين المنهج الذي يجب اتباعه عند بحث الفلسفة الإسلامية»[١]. وبالفعل قد تأثر كثير من الطلاب الباحثين في مرحلة الدراسات العليا بمنهج الدكتور مدكور في هذا الكتاب.

ويعتبر باحث آخر أن هذا الكتاب كتاب نموذجي لما فيه من التزام بالمنهج، وهو مثال يُحتذى به في حقل المنهج وتطبيقاته، وبالإمكان أن يقدم من هذه الناحية، كما يدرس كنموذج في كيفية تطبيقات المنهج في حقل الفلسفة وتاريخها[٢].

ومما يعزز من قيمة هذا الكتاب أن صدوره جاء في وقت مبكر في دراسة تأريخ الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، ولم تكن هناك تراكمات سابقة عليه سوى كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» للشيخ مصطفى عبد الرازق، والذي صدر سنة ١٩٤٤، وبالرغم من ذلك يتميز كتاب الدكتور إبراهيم مدكور بمنهج تطبيقي جديد، لم يتبع فيه أحدا، ولم يقلد أحدًا من المتأخرين أو المتقدمين، بالإضافة إلى كونه كتابًا يؤرخ للفلسفة الإسلامية.

والمنهج الذي اعتمده الدكتور إبراهيم مدكور في دراسة الفلسفة الإسلامية منهج ذو وجهين: الأول تاريخي، والآخر مقارن.

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه، مقال مجلة الكتاب، مايو ١٩٤٨م، ص٧٧١.
(٢) زكي الميلاد، دراسات في تاريخ الفلسفة الإسلامية، النادي الأدبي بالرياض، ط١، ٢٠١١م، الفصل الثالث.

المنهج التاريخي: وهو المنهج الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى، وينمي معلوماتنا، ويزيد ثروتنا العلمية، وبواسطته يمكن استعادة الماضي، وتكوين أجزائه البالية، وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن[١].

وهذا المنهج التاريخي يقدم صورة حقيقية للواقع؛ لأنه يدرسه دراسة واقعية في ضوء ما وصل إلى المسلمين من أفكار أجنبية، وعلى أساس ما ولدته البيئة الإسلامية نفسها، وبه يعرف العلم عن طريق واضعيه والقائلين به، ثم يتتبع أدوار تكوينه نشأة ونموًا، كمالاً ونضجًا. ويبين مدى تأثيره في الخلف والمدارس اللاحقة.

ويرى الدكتور إبراهيم مدكور أن دراسة كهذه يجب أن تقوم على النصوص والوثائق التي هي مادة التاريخ الأولى، ودعامة الحكم القوية، وسبيل الاستنباط وكشف الحقائق. ولهذه الأهمية اهتم الدكتور إبراهيم مدكور بالمخطوطات وتحقيق التراث ونشره طوال حياته العلمية.

أما غياب هذا المنهج التاريخي، أو غياب وثائقه ومخطوطاته، فيؤدي إلى أخطاء علمية خطيرة؛ منها فرض مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة تؤخذ كقضايا مسلمة لا داعي لبحثها أو مناقشتها، أو أن تمنح الآراء قدسية لا مبرر لها[٢]. وبالتالي تظهر على الساحة الفلسفية أفكار وتأويلات ليست من العلمية في شيء.

---

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، مرجع سابق، ص١٣.
(٢) المرجع السابق، ج١، ص١١.

ولذا نادى الدكتور إبراهيم مدكور بأن تبدأ دراسة الفلسفة الإسلامية بدراسة تاريخية تسعى إلى بناء تاريخها من خلال نصوصها الصحيحة، والعيش في جوها الطبيعي، ليتيسر لنا فهمها على أفضل صورة ممكنة.

أما الوجه الآخر من المنهج، فهو المنهج المقارن، الذي يرى فيه الدكتور إبراهيم مدكور المنهج الذي يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهًا لوجه، ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة «والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية»[١].

ويعتبر الدكتور إبراهيم مدكور المنهج المقارن منهجًا بالغ الأهمية في الدراسات الفلسفة؛ إذ لا يكفي المنهج التاريخي وحده لدراستها؛ لأن المنهج التاريخي يقدم لنا آراء منفصلة لا يوجد بينها مقاربة أو تشابه أو علاقة، وتصبح كل فكرة منفصلة عن الأخرى، وكأن كل واحدة منها نشأت بمعزل عن الأخرى، أو أن المفكر نشأ بمعزل عن سابقيه ولاحقيه.

ويرى الدكتور مدكور أن من الأخطاء الاكتفاء بالمنهج التاريخي وحده دون المنهج المقارن، كعرض آراء الفيلسوف، أو تلخيص بعض مؤلفاته، دون وضعه الوضع الصحيح في بيئته، أو مقارنته بمن كانوا حوله، أو العوامل التي أثرت فيه، فهذا من الأخطاء العلمية الفادحة التي يقع فيها الباحثون.

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص١٣.

ومن هنا أكد الدكتور إبراهيم مدكور على خطورة أن ينتزع المفكر من بيئته وينسى من حوله، أو أن نتصور أن آراءه يمكن أن تدرس منفصلة عن الاتجاهات الفلسفية المؤيدة أو المعارضة له، أو تقديم آرائه دون معرفة الجدل الفكري الذي أحاط به، ودفعه إلى اتخاذ موقف ما أو رأي ما، وصلة فلسفة هذا المفكر بنواحي الثقافة الإسلامية الأخرى المتصلة بها.

ولا شك أن هذه المرحلة من المقارنة تتطلب من الباحث في الفلسفة الإسلامية ثقافة موسوعية، تحيط بشتى جوانب التراث العربي والإسلامي، ومثل هذا الباحث الموسوعي ينبغي ألا ينغلق في تخصص ضيق، أو مجال محدود، وإنما عليه أن يجتاز الحدود حتى يتمكن من تكوين فكرة متكاملة عن الموضوع الذي يتناوله.

ولا يوقف الدكتور إبراهيم مدكور دراسة الفلسفة الإسلامية عند مرحلة التأريخ والمقارنة فقط، بل يضيف مرحلة ثالثة هي أن تمتد المقارنة إلى ربط الفلسفة الإسلامية بما سبقها من فلسفات تأثرت بها، وبما جاء بعدها من فلسفات أثرت فيها. فيقول: «ولا بد أن نربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة، كي تبرز في مكانها اللائق، وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الإنساني»[١].

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٢٨.

إذ إن ما يؤمن به الدكتور إبراهيم مدكور هو أن الحضارة الإنسانية حلقات تنشأ وتزدهر في مكان، ثم تخفت لتنتقل إلى مكان آخر، تستفيد بما قدمه السابقون، ثم تقدم للحضارة التالية لها غذاء جديدا لتبنى عليه حضارة جديدة.

وهكذا تاريخ الفكر الإنساني، حلقات متصلة يرتبط بعضها ببعض، ويخدم بعضها البعض. اعتمدت الفلسفة الإسلامية على الحضارات القديمة واستفادت منها وحفظتها وأضافت إليها، وقدمت عصارة فكرها إلى الحضارات التالية التي بنت نهضتها على أساس من العلم والفلسفة الإسلاميين.

أما عن تطبيق هذا المنهج ذي الوجهين- التاريخي والمقارن- فقد استخدمه الدكتور إبراهيم مدكور في دراسة خمس نظريات من نظريات الفلسفة الإسلامية، قدم ثلاثًا منها في الجزء الأول من كتابه، وهي نظريات: «السعادة»، و«النبوة»، و«خلود النفس»، واثنتين قدمهما في الجزء الثاني، وهما نظريتا: «الألوهية» و«حرية الإرادة».

وأسلوب الدكتور إبراهيم مدكور في تطبيق منهجه على هذه النظريات يبدأ بعرض النظرية وإعطاء فكرة كاملة عنها، وشرحها بلغة أصحابها وواضعيها، وبحسب الصورة التي ظهرت عليها في المجال الإسلامي، ومحاولة تلمس أصولها، والبحث عن مصادرها فيما نقل إلى العربية من أفكار أجنبية، أو فيما جاء به الدين من تعاليم، ونشأ بجانبه من فرق وطوائف، وتكون حوله من مذاهب ومدارس.

ثم يتتبع الدكتور مدكور هذه النظريات لدى المسلمين أنفسهم أولاً، مع شرح كيف نشأت، وعلى يد من ترعرعت، وكيف عرفت في حلقاتهم ومناقشاتهم، ومواقف المفكرين منها، سواء كانوا من المعارضين أو المؤيدين، ثم تتبع تطور هذه النظريات منذ القرن السادس الهجري إلى الكشف عن آثارها في المدارس الفلسفية حتى الوقت الحالي.

ولا يكتفي الدكتور إبراهيم مدكور بالوقوف بهذه الدراسة عند هذا الحد فقط، وهو دراستها في المجال المحلي، بل يبحث عن تأثيرها في المخالطين لها من أصحاب الديانات الأخرى، من يهود ومسيحيين، حيث عاش اليهود مع المسلمين جنبًا إلى جنب، خاصة في الأندلس، وتتلمذوا على يد فلاسفة وعلماء الإسلام. ومنذ القرن الخامس الهجري ظهر فكر فلسفي يهودي جديد يحمل طابعًا إسلاميًا واضحًا، كما كان اليهود أداة لنشر الفلسفة الإسلامية في العالم الغربي قبل عصر النهضة.

ولا تتوقف هذه التطبيقات عند حدود العصور الوسطى وعصر النهضة، بل يمدها الدكتور إبراهيم مدكور إلى العصور الحديثة، حيث لاحظ وجود شبه بين أفكار فلاسفة الإسلام وأفكار الفلاسفة المحدثين، مؤكدًا أنه «لم يبق اليوم شك في أن الفلسفة الحديثة مدينة في كثير من مبادئها لفلسفة القرون الوسطى»[١].

(١) المرجع السابق، ج١، ص١٧.

والموضوعات التي اختارها الدكتور إبراهيم مدكور من الفلسفة الإسلامية لتطبيق منهجه هي: نظرية «السعادة»، ونظرية «النبوة»، ونظرية «النفس وخلودها» عند ابن سينا، ومشكلة «الألوهية»، ومشكلة «حرية الإرادة».

وهذا الاختيار يجعلنا نتساءل: لماذا اختار هذه الموضوعات دون غيرها من موضوعات الفلسفة الإسلامية الكثيرة؟ وما هي المبررات التي قدمها لتبرير هذا الاختيار؟ والإجابة عن هذا يقدمها الدكتور إبراهيم عند تناول كل موضوع.

يرى الدكتور إبراهيم مدكور أن «السعادة» هي مطمح الإنسان وغايته، ينشدها دائمًا ويجد في طلبها، يقنع منها تارة ببسطة العيش ووفرة المال، ويطمع أخرى في الجاه والسمعة وخلود الذكر. فالسعادة مادية وروحية، عاجلة أو آجلة، أساسها رضا النفس وغبطها، وهي تتفاوت بتفاوت الأفراد، وتتنوع بتنوع الميول والأهواء. وسعادة الفرد وثيقة بسعادة المجتمع. ولم يتردد الفلاسفة في أن يعدوا السعادة غاية الأخلاق والسلوك، ومقياس الخير والشر، وقمة الفضائل.

وقد فسر فلاسفة الإسلام السعادة على أنها كمال النفس وصفاؤها، بحيث تستطيع أن تتجاوز العالم الحسي إلى عالم الإلهيات. فهي تضم سعادة دنيوية وسعادة أخروية. وليس في الإسلام سعادة إلا تلك التي روعي فيها جانب الآخرة. وسعادة الدنيا لا تُذكر في شيء بجانب سعادة الآخرة. فالسعادة الحقة روحية وفكرية، أبدية وخالدة، تقوم على العمل الصالح وتهدف إلى الخير العام[(١)].

(١) إبراهيم مدكور، في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص١٥٠، ١٥١.

وتُعد السعادة عند فلاسفة الإسلام هي الغاية من سعي الإنسان، وهي الكمال الذي يتشوقه كل إنسان من وراء فعله، فهي «نظرية أخلاقية في أساسها، ولكنها لم تلبث أن تحولت لدى فلاسفة الإسلام إلى بحوث صوفية دقيقة»[١].

وعن نظرية «النبوة» يشير الدكتور إبراهيم مدكور إلى أهميتها لكل الأديان السماوية، وما النبي إلا بشر مُنح القدرة على الاتصال بالله والتعبير عن إرادته، فلا يرى رؤية إلا جاءت كفلق الصبح، ولا يروي خبرًا إلا وهو تنزيل من حكيم حميد. والإسلام ككل الديانات السامية يستمد قوته من السماء، فمن ينكر الوحي يرفض الإسلام في جملته، أو يهاجمه على الأقل في أساسه.

لقد اختلط المسلمون بعناصر أجنبية مختلفة نفثت فيهم كثيرًا من السموم، ولم تدع أصلاً من أصول دينهم إلا وضعته موضع النقد والتشكيك والتضليل، وملأ اليهود كتب الحديث والتفسير بإسرائيلياتهم، وقالوا بالرجعة والتشبيه وخلق القرآن والجبر وإنكار الآخرة وغيرها من الآراء الفاسدة، وقد استوعب الإسلام أمثال هؤلاء على أرضه، وكان الحوار بينه وبين منكري النبوة هو حوار عقلي هادئ.

وليس من شك في أن التسليم بالنبوة من عقائد الإسلام الأساسية، وأن منكري النبوة ينقضون الدين من أساسه، ويهدمون الحضارة الإسلامية كلها،

---

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج١، مرجع سابق، ص٤١.

وعلى الرغم مما في هذه الدعوى من جرأة، فإنا نجد بين المسلمين من نقدهم. وأثارت هذه الدعاوى الأوساط الإسلامية على اختلافها، وحفزتها إلى الدفاع عن معتقداتها ليس بالسلاح، وإنما بالفكر. وقد سل المعتزلة وغيرهم من مفكري الإسلام لهؤلاء سيف الحجة والبرهان، وجادلوهم جدالاً قد لا نجد له نظيرًا في تاريخ الأديان الأخرى[١].

وهذا رد كافٍ على من اتهم الإسلام بأنه يحارب التفكير العقلي، كما أنه رد على بعض الشبهات التي تُثار حوله من أنه انتشر بحد السيف، في حين أنه حاور مخالفيه بالدليل والحجة والبرهان.

وعرض الدكتور إبراهيم مدكور موضوع «النفس» عند أكبر ممثليها من فلاسفة الإسلام، ألا وهو ابن سينا، ذاكرًا أن النفس هي سر الله في خلقه وآيته في عباده، ولغز الإنسانية الذي لم يحل بعد، والإنسان منذ بدء الخليقة تواق إلى معرفة نفسه، ولا يزال حتى اليوم يبذل قصارى جهده في معرفتها، ومعرفة صلتها بالجسم.

والأديان والشرائع تخاطب النفوس قبل أن تخاطب الأبدان، وتتجه إلى الأرواح أكثر مما تتجه إلى الأجسام. والثواب والعقاب والمسئولية الأخلاقية والدينية بوجه عام تدعو إلى التفكير في الروح وخلودها ومآلاتها بعد مفارقة البدن.

(١) المرجع السابق، ج١، ص١٠٨.

ولهذا لم يكن غريبًا أن يشغل موضوع النفس الباحثين والمفكرين في مختلف العصور، «والإسلام الذي جاء ليوقظ النفوس من سباتها ما كان ليحط من شأنها، أو يغض النظر عنها، والذي دعا إلى تهذيب الأرواح وتطهيرها ما كان ليتجاهلها أو لينكرها، وهو في اختصار دين وعقيدة قبل أن يكون حضارة ومدنية؛ لذلك خاطب النفوس منذ الدعوة الأولى، ووجه النظر إليها»[1].

ودراسة النفس عند ابن سينا، هي دراسة للنفس من جانب الفلسفة والطب؛ إذ إن ابن سينا اشتهر بمكانته الطبية قبل الفلسفية، وتناول النفس في كثير من مؤلفاته، وقدم لنا آراء ما زالت تحتفظ بقدر كبير من الجدة والإبداع. ومعرفة هذه النظرية عنده يعطينا دليلاً على مدى أصالة الفلسفة الإسلامية، حيث أتت هذه النظرية بكثير من الآراء الجديدة وأثرت على من جاءوا بعده.

هذه هي النظريات الثلاثة التي عرضها الدكتور إبراهيم مدكور في الجزء الأول من كتابه.

أما الجزء الثاني فقد عرض نظريتي «الألوهية» و«حرية الإرادة». ويصف الدكتور إبراهيم مدكور مشكلة «الألوهية» بأنها من أعقد القضايا الميتافيزيقية وأقدمها، عالجها الإنسان أولاً على الفطرة، ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها، فأضحت موضع بحث متصل من رجال الدين والأخلاق، من العالم والفيلسوف. وهي

(١) المرجع السابق، ج١، ص١٦٦.

فكرة سامية تسمو موضوعها وتُعد من أسمى الأفكار التي وصل إليها الإنسان، «وإذا كان العامة يأخذون هذه الفكرة عادةً في يسر وبساطة، فإن الخاصة فلسفوها وتعمقوا فيها.. ولا تزال تشغلهم حتى اليوم»(١).

أما النظرية الخامسة والأخيرة التي طبق عليها الدكتور إبراهيم مدكور منهجه في الفلسفة الإسلامية، فهي «حرية الإرادة». والحرية هي إحدى القيم الإنسانية الكبرى، ودعامة هامة من دعائم الشخصية، وأساس الحساب والمسئولية، قدستها الشرائع والأديان.

وللحرية في الإسلام وضع خاص عن غيره من الديانات، فقد تعرضت لها الفلسفة الإسلامية منذ وقت مبكر من تاريخها، ولم تغفلها فرقة أو اتجاه، فلم تتوقف عند المتكلمين وحدهم، بل عرض لها الفلاسفة، وحاول المتصوفة أن يفسروها على طريقتهم، وعالجها الفقهاء والمشرعون، فهي قضية شغلت الفكر الإسلامي بكافة مجالاته(٢).

ويبرر الدكتور إبراهيم مدكور سبب اختياره لمشكلة «حرية الإرادة» أنها مشكلة ذات جوانب متعددة، بين سيكولوجية وأخلاقية، دينية وفلسفية، شغلت

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الحالية، ج٢، ص٣٤؛ وأيضًا: إبراهيم مدكور، في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص١٣٤-١٤٢.
(٢) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج٢، مرجع سابق، ص٩١؛ وأيضًا: إبراهيم مدكور، في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص١٥٧-١٦٢.

الأذهان منذ عهد بعيد، ولم نصنع شيئًا أكثر من أن نشير إلى هذه الجوانب. ويقول: إنا لنتساءل إزاءها أين حرية الفكر في هذا كله؟ وهل من سبيل حقًا إلى القول بحرية إرادة مطلقة؟ ويعنينا أن نجيب عن هذا السؤال في ضوء ما انتهى إليه مفكرو الإسلام، ثم يقدم لنا هذه التصورات في كتابه الذي بين أيدينا.

ويذكر الدكتور مدكور أن الإسلام خاطب الإنسان مباشرة دون أن ينوب عنه أحد، وألقى عليه المسئولية، فلا يُسأل إلا عمَّا يفعل؛ فقد مكن الله لإرادته، وترك له أن يسلك بمحض اختياره الطريق الذي يرتضيه. وقد ظهرت هذه المشكلة- حرية الإرادة- منذ أخريات القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي. وأخذ المسلمون يتساءلون: هل الإنسان حر يفعل ما يريد أم أنه مجبر لا مناص من أن ينفذ ما قُدِّر له؟ واستمروا يُعالجون هذه المشكلة عدة قرون، تباينت فيها آراؤهم، وتعددت مدارسهم.

ولم يكتفِ الدكتور مدكور ببحث هذه المشكلة في كتاب «في الفلسفة الإسلامية»؛ بل بحثها في كتاب آخر هو «في الفكر الإسلامي»، مؤكدًا على أن الإسلام دعا إلى حرية الفكر، وخلص العقل من سلطان الماضي وتحكُّم الآباء واستعباد العرف والتقاليد، وأمر بالنظر في عجائب الكون، وضرب في ذلك أمثلة تتفتح لها الأذهان.

ويؤكد على أن الحرية في الإسلام شملت كافة المجالات، وكان النبي قدوة في ذلك، فكان يفتح المجال للرأي الحر والفكر الصريح، وكان يطلب من أصحابه أن يُدلوا برأيهم في بعض المسائل، وأن يحاولوا حل ما يعترضهم من صعاب، ودرج المسلمون على ذلك.

ويقرر الدكتور مدكور أن المذاهب الفقهية الإسلامية الكبرى أخذت جميعها بالرأي بشيء من التفاوت. ولم يقف الاجتهاد إلا في عصور الضعف والانحطاط. وظنوا خطأ أن الاجتهاد قد أغلق، مع أنه كان ولا يزال مفتوحًا، وما إن استيقظت الشعوب الإسلامية في نهضتها الحديثة حتى أخذت تلج هذا الباب مرة أخرى، وكانت مصر بوجه خاص سباقة في هذا المضمار. ولم تقف الحرية الفكرية في الإسلام عند الفقه والتشريع؛ بل امتدت إلى العقيدة وأصول الدين، وأسهم المعتزلة في ذلك بنصيب كبير.

ويصف الدكتور مدكور مدرسة المعتزلة بأنها مدرسة نادت بحرية فكرية لا نظير لها في أية دراسة لاهوتية أخرى. ولا تقل عما ظهر في المدارس العقلية الكبرى القديمة والحديثة. وتظهر ملامح هذه الحرية نفسها في المدارس الفلسفية والعلمية؛ فأخذ علماء الإسلام بالملاحظة والتجربة، وأنشئوا المعامل، وأقاموا المراصد، وعلى أساس هذه الحرية قامت النهضة العلمية الإسلامية التي امتدت آثارها إلى العالم اللاتيني [١].

(١) إبراهيم مدكور، في الفكر الإسلامي، مطبعة سميركو، ط١، ١٩٨٤، ص١٥١-١٥٤.

ونحن نقول إن اهتمام الدكتور إبراهيم مدكور بالحرية لم يكن وقفًا على دراستها في مجال الفلسفة والفكر فقط، بل اهتم بها في مجالات متعددة، تبناها في السياسة عندما نادى بالتحرر من الاستعمار الخارجي والاستبداد الداخلي، وحرص عليها عندما وجد أن حرية رأيه تتصادم مع الحزب السياسي الذي انتمى إليه؛ فانفصل عنه. وتبناها في المجال الاقتصادي عندما نادى بحق الفلاحين الفقراء أن يعيشوا كما يعيش المُلاك الأغنياء. ونادى بها في المجال الاجتماعي عندما وجه خطابه نحو الشباب من خلال أحاديثه الاجتماعية والثقافية. وأخذ بها في مجمع اللغة العربية عندما نادى بأن يتحرر المجمع من قيوده القديمة، ويسعى نحو التجديد.

لم تكن «الحرية» موضوعًا يدرسه إبراهيم مدكور، وإنما كانت «قيمة» حاول أن يتمثلها طوال حياته، وفي كافة مجالات نشاطه. وما أحوجنا اليوم إلى مثل هذه القيادات الفكرية الشاخصة إلى الأمام، الداعية إلى الحرية، الراغبة في فتح النوافذ على كل ما هو جديد ونافع لبلادنا.

في الفلسفة الإسلامية

منهج وتطبيقه

(الكتاب الثاني)

تأليف

إبراهيم مدكور

طُبِع لأول مرة عام

(١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م)

❁ تصدير

لاحظنا منذ زمن أن الدراسات حول الفكر الفلسفي الإسلامي في القرن الماضي وأوائل هذا القرن غلب عليها الطابع الفيلولوجي أو البيوجرافي. فقنع قدر منها بجمع طائفة من النصوص العربية وتسجيلها دون توضيح لها، أو استخلاص لبعض نتائجها، وقد يضاف إليها ترجمة إلى لغة أجنبية. وحاول قدر آخر أن يؤرخ لمفكر أو لمدرسة بعينها، وكثيرًا ما وقف عند الأحداث التاريخية والظروف السياسية والاجتماعية. وعُني بالتعريف بالأشخاص أكثر مما عُني بشرح الأفكار والآراء. وكان لهذا ما يبرره في حينه، وقد أمدَّنا بنصوص لها قيمتها. بيد أن للفكر الفلسفي الإسلامي مشكلاته ونظرياته، وهي جديرة بالدرس والبحث، جديرة بأن تُدْرس في ضوء ظروفها وبيئتها، وبأن تربط بالفكر الفلسفي الإنساني عامة.

وقد حاولنا تدارك شيء من ذلك في كتابنا عن الفارابي:

La place d'al-Fârâbi dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934.

فعرضنا لنظرتين هامتين من نظريات المشَّائين العرب، وهما نظرية العقول العشرة، ونظرية العقل، وأولاهما نظرية لاهوتية كسمولوجية، وطبيعية فلكية، والثانية سيكلوجية ميتا فيزيقية، ولا تخلو من نزعة صوفية. وحرصنا أولاً على أن نوضحهما في ضوء ظروفهما المحلية، وعلى ألسنة من قالوا بهما من المفكرين الإسلاميين، ثم حاولنا ربطهما بأصولهما الشرقية واليونانية، ولم يفتنا أن نشير إلى ما وجِّه إليهما من نقد في العالم الإسلامي نفسه، وتتبعنا أخيرًا أثرهما في الفكر المدرسي اليهودي والمسيحي.

وبعد ذلك بثلاث عشرة سنة عدنا إلى الموضوع مرة أخرى في كتابنا: «في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه» (القاهرة ١٩٤٧)، ووقفنا عند نظرتين أخريين لهما شأنهما في تاريخ الفكر الإسلامي، وهما نظرية السعادة أو الاتصال، ونظرية النبوة؛ وواضح ما بينهما من القرب والتلاقي. وتعدان بحق محاولتين جادتين للتوفيق بين العقل والقلب، أو بين العقل والنقل. وطبقنا عليهما المنهج الذي أخذنا به في دراستنا السابقة، فبدأنا بالفكر الإسلامي نفسه، وعنينا بمدارسه المختلفة، من معتزلة وأشاعرة، شيعة وسنية، فلاسفة ومتصوفة. وتلمسنا ما لهاتين النظريتين من أصول في الكتاب والسنَّة، أو في الفكر القديم شرقيًا كان أو غربيًا، وأشرنا إلى ما وجِّه إليهما من نقد أو ملاحظة. ثم تتبعنا امتدادهما في مراحل التاريخ التالية، ولم يقف صداهما عند الفكر الوسيط اليهودي والمسيحي، بل امتد إلى التاريخ الحديث والمعاصر.

ويسعدنا أن صادف هذا الاتجاه نجاحًا لدى شباب الباحثين العرب، من الجامعيين وغيرهم، فظهرت في ربع القرن الأخير دراسات متعددة حول مشاكل الفكر الفلسفي الإسلامي ومناهجه، وجلُّها رسائل جامعية للحصول على الماجستير أو الدكتوراه. وعُولجت مشاكل كلامية وميتافزيقية، وأخرى منطقية وسَيكلُوجِية، وثالثة أخلاقية وصوفية. ويطول بنا الحديث لو سردناها في تفصيل، ومنها ما نشر، ومنها ما لم ينشر. ونعتقد أنه آن الأوان لأن تيسِّر جامعاتنا نشر هذه الرسائل، وأن تقوم بتبادلها فيما بينها. ومجال البحث في الفكر الإسلامي ذو سعة، وأملنا في جهود الشباب وطيد.

وها نحن أولاء نتابع هنا ما بدأناه من قبل، فوقفنا هذا الجزء في أغلبه على مشكلتين خالدتين، وهما الألوهية، وحرية الإرادة، وللفكر الإسلامي فيهما إنتاج خصيب ودرس عميق. وقد تتبعناهما في المدارس الإسلامية الكبرى، كلامية كانت أو صوفية أو فلسفية. ونشأت هذه المدارس كلها تحت كنف الإسلام، وعاشت في ظل تعاليمه، تعاصرت وأخذ بعضها عن بعض، تلاقت أحيانًا، وتعارضت أحيانًا أخرى. ولا يمكن أن تدرس مشكلة عقلية درسًا مكتملاً إلا إن بُحثت في ضوء هذه المدارس على اختلافها، ومن الخطأ أن يظن أن كل واحدة منها عاشت بمعزل عن الأخرى.

وأضفنا إلى هاتين المشكلتين موضوعًا آخر سبق أن عالجناه في إطار مشكلة كبرى، وهي الصلة بين الفكر الإسلامي والنهضة الأوربية الحديثة. والتسلسل التاريخي من الأمور الشائقة، ولبعض الباحثين ولوع به، وقد يذهب إلى آماد بعيدة. ولا نحب أن يؤخذ مأخذ الحماس والتعصب، بل ينبغي أن يقف عند ما قام عليه دليل واقعي مباشر. ولا تزال حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر في حاجة إلى مزيد من الدرس والبحث، وقد أُلقي بعض الضوء على المترجمات الفلسفية، أما المترجمات العلمية، وهي وثيقة الصلة بالفلسفة، فلم تُعالج بعد العلاج الكافي. ولم يبق اليوم شك في أن الفكر المدرسي، إسلاميًا كان أو مسيحيًا، إلى جانب الفكر القديم، قد مهد للنهضة الأوربية.

مقدمة

ليس ثمة شك في أن هناك فكرًا فلسفيًا نبت في الإسلام، له رجاله ومدارسه، له مشاكله ونظرياته، له خصائصه ومميزاته. سمِّه إن شئت «فلسفة إسلامية»، وهذا ما أوثره، على أساس أنه شبَّ ونشأ تحت كنف الإسلام، وتأثر بتعاليمه، وعاش في جو حضارته. وأسهم فيه المسلمون في المشرق والمغرب، دون اعتداد بفوارق الدم أو الموطن، ولا ضير في أن يكون قد أسهم فيه غير المسلمين أيضًا ممن شملهم الإسلام برعايته. ولك أن تسميه «فلسفة عربية»، لأن جُلَّه كتب بالفصحى لغة القرآن، وأولع بها العجم والعرب على السواء، وفضَّلها كثير من الأعاجم على لغته الأصلية. ومن العبث أن تثير هذه التسمية أو تلك خلافًا أو خصومة، لأنها مظهر من مظاهر شعوبية قديمة بُليت بها زمنًا حياة المسلمين السياسية، وبرئت منها ما أمكن لحسن الحظ حياتهم العلمية.. والإسلام في روحه وتعاليمه يمقت الشعوبية على اختلاف مظاهرها.

الفكر الفلسفي الإسلامي

والفكر الفلسفي الإسلامي أفسح من أن يقف عند المدرسة المشائية العربية وحدها. فقد ظهر وعرف في مدارس كلامية قبل أن يعرف المشاءون ويستقر أمرهم، وفي علم الكلام فلسفة، وفلسفة دقيقة وعميقة أحيانًا. وللمعتزلة آراؤهم وبحوثهم التي عالجت المشاكل الفلسفية الكبرى، وهي مشكلة الإله، والعالم، والإنسان، ومهدوا بذلك دون نزع للمدرسة المشائية. ومن ذا الذي يستطيع أن ينكر على رجل مثل العلاف (٨٤٩ م) أو النظام (٨٤٥م) مقامهما بين الفلاسفة. ومن كبار الأشاعرة من عُدَّ بحق فيلسوفًا ومتكلمًا في آن واحد، أمثال: الغزالي (١١١١م) وفخر الدين الرازي (١٢٠٩م). ومنذ القرن السابع الهجري حتى أوائل القرن الثالث عشر اختلطت البحوث الفلسفية بالدراسات الكلامية، وعاشت معها جنبًا إلى جنب. وكتاب «المواقف» للإيجي (١٣٥٥م) أو كتاب «العقائد» للنسفي (١٣٩٠م) مليء بالآراء والنظريات الفلسفية والكلامية. وكان الكتابان معًا دعامة البحث النظري في بعض المعاهد العربية الكبرى كالأزهر والزيتونة طوال القرون الستة الأخيرة.

وعرض المتصوفة منذ عهد مبكر للكشف عن أحوال النفس من خوف ورجاء، وحب ووجد، وبقاء وفناء. وعنوا بالسلوك والمعرفة، وعوّلوا على الذوق والعرفان. وفي القرن الثالث الهجري شغل الجنيد (٩١٠م) والحلاج (٩٢٢م) بمشكلتي الاتحاد والحلول، فذهب الأول إلى أن المتصوف يستطيع أن يصعد إلى

عالم النور، وأن يتحد بخالقه، فتنكشف أمامه الحجب، ويطلع على المغيبات. وقال الثاني بحلول «اللاهوت في الناسوت» وصرح بجملته الخطيرة: «أنا الحق». وفي القرنين السادس والسابع نرى أنفسنا أمام متصوفة هم أشبه ما يكونون بالفلاسفة، وعلى رأسهم السهروردي (١١٩١م) شيخ الإشراقيين، ومحيي الدين بن عربي (١٢٤٠م) صاحب مذهب وحدة الوجود، وابن سبعين (١٢٧٠م) القائل بالوحدة المطلقة. ويرمون جميعًا إلى إقامة التصوف على دعائم فلسفية، وكانت لهم نظريات في الوجود والمعرفة أقرب ما تكون إلى نظريات الفلاسفة. ففي التصوف الإسلامي فلسفة، وفلسفة لا يصح إغفالها.

بيئاته الثلاث

فهناك بيئات ثلاث في العالم الإسلامي عُنيت بالفكر الفلسفي، وقد تعاصرت وأخذ بعضها عن بعض، وإن لم تخل من مناقضة ومعارضة فيما بينها. وهي بيئة كلامية تشمل الشيعة وأهل السنة، وللشيعة متكلموهم الذين لا يقلون أحيانًا عن متكلمي أهل السنة عمقًا وقوة عارضة. ولبعض الفرق الصغيرة كالخوارج والمرجئة آراء كلامية خاصة بها. وهذه البيئة في جملتها أغنى البيئات الثلاث، وأغزرها مادة، وأشدها اتصالاً بالأحداث السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي.

والبيئة الثانية هي بيئة الفلاسفة الخُلَّص، وهم من سميناهم «المشائين العرب». والمشائية مذهب يصعد إلى أرسطو، وإن اختلف عن الأرسطية بعض الشيء. وهناك مشائية يونانية قديمة قام على أمرها تلاميذ أرسطو الأول. وتلتها مشائية إسكندرانية اضطلع بها رجال مدرسة الإسكندرية من شراح أرسطو، واختلطت بالأفلاطونية الحديثة، واتسمت بشيء من التوفيق بين أفلاطون وأرسطو. ثم جاءت بعدها «المشائية العربية» التي توسعت في التوفيق بين الفلاسفة أولاً، وبين الفلسفة والدين ثانيًا. وبدت معالمها واضحة على أيدي فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، ولم يخرج على ذلك إلا ابن رشد (١١٩٨م) الذي ناقض زملاءه وحمل راية العودة إلى أرسطو، دون أن يخلص تمامًا من التيار الأفلاطوني. وعلى غرار هذا جاءت «المشائية اللاتينية» التي نادى بها القديس توما الأكويني (١٢٧٤م) في القرن الثالث عشر.

والبيئة الثالثة والأخيرة هي بيئة المتصوفة، وقد قدّر لها أن تحمي هي الأخرى الفكر الفلسفي في الوقت الذي أعرضت فيه الجماهير عنه، تحت تأثير حملة عنيفة معادية، فعاشت الفلسفة زمنًا في كنف التصوف، كما عاشت في كنف علم الكلام. ويمكن أن يلاحظ أن الفكر الفلسفي الفارسي مثلاً في القرون الستة الأخيرة عاش في حمى ابن سينا (١٠٣٧م) من جانب، والسهروردي ومحيي الدين بن عربي من جانب آخر. وقد مهّد له فريد الدين العطار (١٢٣٠م)، وجلال الدين الرومي (١٢٧٣م)، وقطب الدين الشيرازي (١٣١١م)، فطابعه

الصوفي واضح كل الوضوح. وفي تضافر هذه البيئات وأخذ بعضها عن بعض ما يحمل على درسها جميعًا، ولن يكتمل بحثنا لمشكلة من مشاكل الفكر الفلسفي الإسلامي إلا إذا استعرضناها في هذه المدارس المختلفة.

صلته بالأدب والتشريع

على أن هذا الفكر لم يقف عند هذه البيئات الثلاث، بل امتد إلى ميادين أخرى أدبية وبلاغية، فقهية ونحوية. وقد لوحظ من قديم تأثر الأدب العباسي شعرًا ونثرًا بالفكر الفلسفي، ويكفي أن نشير هنا بين الشعراء إلى المتنبي (٩٦٥م) وأبي العلاء المعري (١٠٥٠م) اللذين اصطبغ شعرهما بالحكمة والفلسفة، وبين الأدباء إلى أبي حيان التوحيدي (١٠١٠م) الذي امتلأت مجالسه بالحوار والجدل الفلسفي. وقد أسهم قدامة بن جعفر (٩٤٨م) وعبد القاهر الجرجاني (١٠٧٨م) في وضع البلاغة العربية، وأقاماها على دعائم تمت بصلة إلى المنطق والفلسفة. وسبق لنا أن بيّنا أن علم الأصول، وهو ضرب من مناهج البحث في التشريع الإسلامي، قد غذي بغذاء فلسفي[١]، ولأمر ما عدّه مصطفى عبد الرازق (١٩٤٧م) شعبة من شعب الفلسفة الإسلامية[٢]. وعلم النحو، وهو أثر رائع من آثار العقل العربي قد اكتسى بكساء فلسفي واضح، وقد توسع فيه البصريون بما افترضوا من نظرية العامل، وبما أخذوا به من قياس وعلة[٣].

(١) Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris 1934, p. 260-265.

(٢) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة ١٩٤٤، ص٢٧.

(٣) إبراهيم مدكور، في اللغة والأدب، القاهرة ١٩٧١، ص٤١ – ٥٣.

فتفلسف المسلمون إذن، وكانت فلسفتهم وثيقة الصلة بدراساتهم العلمية المختلفة من طب وكيمياء، وفلك ورياضة، ونبات وحيوان. وكان فلاسفتهم علماء، وعلماؤهم فلاسفة، ولا حياة لفلسفة، في أي عصر من العصور، بمعزل عما يجري في هذا العصر من بحوث وحركات علمية. وامتدت هذه الفلسفة إلى أبواب شتى من الثقافة العربية، شأنها في ذلك شأن الفلسفات القديمة والحديثة.

حظه من الدراسة

لم تتجه الأنظار حديثًا نحو الفلسفة الإسلامية إلا في أوائل القرن الماضي، فقد عرض لها بعض المستشرقين ونفر من مؤرخي الفلسفة، ولكنهم لم يتعمقوا في درسها ولم يقفوا على أصولها، وعوّلوا خاصة على ما ورد منها في بعض المراجع اللاتينية. وفي النصف الثاني من هذا القرن بدأت حركة الاستشراق نشاطها، وأخذت تبحث عن المخطوطات العربية. ومع هذا عول رينان (١٨٩٢م) في كتابه: «ابن رشد و الرشدية» وهو رسالته الكبرى للحصول على درجة الدكتوراه التي نشرت لأول مرة عام ١٨٥٢، على المصادر اللاتينية أكثر مما عوّل على النصوص العربية. واقتصر اتجاه هؤلاء الباحثين في البداية على جماعة المشائين العرب الذين ردّد أسماءهم المدرسيون في القرون الوسطى، ولم يتجهوا نحو الصوفية والمتكلمين إلا في مرحلة تالية. والواقع أن حركة الاستشراق بدأت تؤتي أكلها في الربع الأخير من القرن الماضي، ومهّدت بذلك للربع الأول من القرن العشرين، الذي يعتبر العصر الذهبي لما قام به المستشرقون من دراسات حول الفكر

الفلسفي الإسلامي. فوضعت بحوث في موضوعات معينة في الفلسفة أو الكلام أو التصوف، وأخرى شاملة تعرض لذلك كله أو لقدر منه، ومنها ما لم يخل من عمق وتخصص ملحوظ. وفي هذه المدة بدأت تظهر دائرة المعارف الإسلامية التي أحاطت بأبواب الثقافة العربية المختلفة، والتي يعاد طبعها الآن في ضوء ما كشف عنه من أصول قديمة، وما أخرج من دراسات معاصرة.

وفي العقد الثالث من هذا القرن بدأت الحياة الجامعية الحديثة تدب في العالم العربي، وتوالى تأسيس الجامعات العربية عامًا بعد عام، ولا يكاد يوجد قطر عربي، فيما عدا إمارات الخليج، إلا وفيه جامعة قديمة أو ناشئة. وكان لا بد لهذه الجامعات أن تسهم في الكشف عن ذخائر الفكر الإسلامي، وأن تتعهده بالدرس والبحث، واضطلعت من ذلك بنصيب ملحوظ في الخمسين سنة الأخيرة، وحول هذا التراث وضع معظم بحوث الماجستير والدكتوراه في الجامعات العربية.

١- التحقيق والنشر

وتدور هذه الدراسات حول أبواب ثلاثة: كشف عن مخطوطات وتحقيقها ونشرها، تعريف بشخصيات أو مدارس وتحليل لآراء ونظريات، وأخيرًا ترجمة من العربية أو إليها. ولا شك في أن الكشف عن المخطوطات هو الخطوة الأولى في سبيل إحياء التراث الإسلامي، وقد اتجه إليه المستشرقون منذ أخريات القرن الماضي، وسرنا على نهجهم في القرن الحالي، وكشفوا وكشفنا معهم عن ذخائر لها

وزنها. فلدينا الآن ثروة يعتد بها من مؤلفات كبار فلاسفة الإسلام، وقد كنا بالأمس لا نكاد نعثر على مؤلف واحد بالعربية لبعضهم، وتغيرت أحكامنا عليهم أحيانًا في ضوء هذا الكشف المتلاحق. فأخرج منذ عشرين عامًا ٢٥ رسالة من رسائل الكندي (٨٦٥م) التي وقفتنا على كثير من آرائه الميتافيزيقية والسيكلوجية، وعلى شيء من نظرياته الجغرافية والفلكية[(١)]. وتوالى في العشرين سنة الأخيرة نشر بعض مؤلفات الفارابي (٩٥٠م) في الفلسفة والمنطق والسياسة والموسيقى، الواحد تلو الآخر، ونخص بالذكر منها «كتاب الحروف»[(٢)]، وهو أكبر مؤلفات الفارابي الفلسفية التي وصلت إلينا. واكتملت مراجعنا عن ابن سينا (١٢٧٠م) بإخراج موسوعته الفلسفية الكبرى بأقسامها الأربعة، ونعني بها «كتاب الشفاء» الذي قضينا في تحقيقه ونشره نحو ربع قرن أو يزيد[(٣)]. ولم يكن حظ فلاسفة المغرب بأقل من حظ فلاسفة المشرق، فقد أخرج في الخمسين سنة الأخيرة قدر غير قليل من مؤلفات ابن باجة[(٤)] (١١٣٨م) وابن رشد[(٥)] (١١٩٨م)، ونأمل أن نضيف جديدًا إلى مابين أيدينا من مؤلفات ابن طفيل (١١٨٥م). ولم يقف

(١) نشرها الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة في جزأين تحت عنوان: رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة ١٩٥٠، ١٩٥٣، ويرجى أن يعاد نشرها.
(٢) أخرجه الدكتور محسن مهدي، حققه، وقدم له، وعلق عليه، بيروت ١٩٦٩.
(٣) ظهر الجزء الأول من «كتاب الشفاء» عام ١٩٥٢، وتتابع البقية القليلة الباقية، ومعظمها تحت الطبع.
(٤) نحرص على أن ننوه بجهود الدكتور ماجد فخري الذي أحيا ما صنعه آسين بلاسيوس، وأضاف إليه (ماجد فخري، رسائل ابن باجة الإلهية، بيروت١٩٦٨، ابن باجة، شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس. بيروت١٩٧٣).
(٥) في قمة الجهود في هذا الباب ما قام به الأب بويج، وبخاصة إخراجه تفسير ما بعد الطبيعة، بيروت١٩٣٨.

الأمر عند هذا، بل امتد إلى الأصول اليونانية التي ترجمت إلى اللغة العربية، وبخاصة ما اتصل منها بأرسطو وأفلاطون، أو بمدرسة الإسكندرية[١]. وقد كشف من هذا قدر لا بأس به، ومنه ما افتقدنا أصله اليوناني. واستنت سنة حسنة لإحياء ذكرى الأعلام وكبار المفكرين الإسلاميين، وأخذت مصر نفسها في هذه المناسبات بأن تنشر نصًّا أو أكثر من مؤلفات المحتفى به، هكذا فعلت في أبي العلاء المعري ومن احتفى بهم بعده.

ومع كل هذا لا نزال نأمل أن تضم مؤلفات كل واحد من كبار الفلاسفة الإسلاميين بعضها إلى جانب بعض، وأن تنشر نشرًا علميًّا محققًا على نحو ما صنع بالنسبة لأفلاطون وأرسطو، أو بالنسبة للقديس أوغسطين أو القديس توما الأكويني، وهذا ما يسمى «المجموع» (Corpus). وحبذا لو أضيف إلى هذا المجموع ما وضع باللغة الفارسية من مؤلفات هؤلاء الفلاسفة، أو ما ترجم منها إلى اللاتينية أو إلى لغات أخرى. وتبذل اليوم جهود نحو ما ترجم إلى اللاتينية من مؤلفات ابن سينا[٢]، بعد أن توقفت المحاولات التي كانت ترمي إلى نشر ابن رشد اللاتيني. تلك أمنية تمنّيناها منذ ثلث قرن أو يزيد. وردَّدتها جمعيات فلسفية متخصصة، ورئي أن يبدأ فيها بمؤلفات الفارابي، على أن تضطلع بذلك هيئة خاصة متعاونة وشبه دولية. وكلنا رجاء أن يتحقق ذلك في المستقبل القريب، وشباب الباحثين خير من يضطلع به.

---

(١) أسهم في هذه كثيرون، وعلى رأسهم بول كراوس، والدكتور فالتسر، والدكتور عبد الرحمن بدوي.

(٢) يضطلع بهذا العبء أستاذتان جليلتان، هما مدموازيل دلفوني بباريس، ومدموازيل فان ريت بلوفان.

وبذلت أيضًا جهود ملحوظة في جمع تراث المدارس الكلامية المختلفة، وكانت الرغبة شديدة في الكشف عن مخلفات المعتزلة الذين قضى الزمن على معظم إنتاج أوائلهم، مع أنهم يعدُّون بحق مؤسسي علم الكلام. ولم نعثر من ذلك إلا على «كتاب الانتصار»[١] للخياط (٩١٣م)، ثم تلاه «كتاب مقالات الإسلاميين» الذي قدم عنهم مادة غزيرة ودقيقة، وإن كان من وضع شيخ الأشاعرة[٢]. واهتدينا أخيرًا إلى موسوعة معتزلية من وضع شيخ من شيوخ المعتزلة المتأخرين، القاضي عبد الجبار (١٠٢٤م)، وهي «المغني» ذلك الكتاب الكبير الذي يشتمل على عشرين جزءًا لم نحصل منها إلا على ١٢، ولم نتردد في أن ننشرها، برغم أنها تعتمد على مخطوط واحد فيه ما فيه من خطأ ونقص. وكم نود أن تستكمل أجزاؤه الباقية، وأن نحصل منه على مخطوطات أخرى نعيد بها نشره في صورة أتم وأكمل، وبلاد اليمن التي أمدتنا بالمخطوط الأول كفيلة بأن تضيف إليه المزيد، ونتوقع أن تكون فيها مؤلفات أخرى لمتأخري المعتزلة. وللمدرسة الأشعرية ثروة علمية أبقى الزمن لحسن الحظ على كثير منها، وقد أُخرج في نصف القرن الأخير قدر من مؤلفات كبار أئمتها، وفي مقدمتهم الأشعري (٩٤٢م)، والباقلاني (١٠١٣م)، وإمام الحرمين (١٠٨٥م)،

(١) الخياط، كتاب الانتصار، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور نيبرج، القاهرة١٩٢٥.
(٢) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، حققه وقدم له ريتر، إستانبول١٩٢٩، وأعاد نشره في القاهرة محمد محيي الدين عبد الحميد–١٩٥٤.

والشهرستاني (١١٥٣م)[1]. والمجال هنا فسيح للغاية، وأملنا كبير في أن تتضافر عليه جهود شباب الباحثين، وألا تغفل أشاعرة ما بعد القرن السادس للهجرة، وهم كثيرون. واستطعنا أن نحيي معالم المدرسة الماتريدية، وأن ندرس إمامها أبا منصور الماتريدي (٩٤٥م) في ضوء ما كتب، فقد نشر أخيرًا أحد كتبه القيمة، وهو «كتاب التوحيد»[2]. ولتلاميذه وأتباعه مؤلفات لا تزال مخطوطة، وهي جديرة بالإحياء والنشر، ونعتقد أن بعضها تحت الطبع الآن. ولمتكلمي الشيعة، على اختلاف نحلهم، مؤلفاتهم وقد وقفنا على بعضها، واعتبر قدر منها سرًّا لا يذاع، وكم نود أن يكشف عن هذا السر لكي يفيد منه الدارسون والباحثون.

وبذلت جهود كذلك لإحياء التراث الصوفي، فنشر بعض مؤلفات الصوفية الأول، أمثال المحاسبي (٨٥٦م) والجنيد (٩١٠م). وتتبع ماسنيون مؤلفات الحلاج (٩٢٢م)، وألقى عليها أضواء كاشفة، وأخرج بعضها. وحظي السهروردي وابن عربي بعناية كبيرة، فأولع بالأول الأستاذ كوربان، وأخرج بعض رسائله، وسار على نهجه الدكتور محمد علي أبو ريان. وأنفق نيكلسون وتلميذه أبو العلا عفيفي جهدًا كبيرًا في إحياء ذكرى الثاني، وأخرجا بعض كتبه وبخاصة

(١) أسهم في هذا كثيرون، نذكر من بينهم ريتر الذي أخرج «مقالات الإسلاميين»، وألفرد جيوم الذي أخرج «نهاية الإقدام في علم الكلام» للشهرستاني، أكسفورد١٩٣٤، والأب ماكرثى الذي وقف جهوده على الأشعري وبعض تلاميذه، ومحمود الخضيري والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده اللذين اشتركا في تحقيق التمهيد للباقلاني، القاهرة ١٩٤٧، والدكتور علي النشار الذي اشترك في إخراج جزء من الشامل لإمام الحرمين، القاهرة ١٩٦٩.

(٢) حققه وقدم له الدكتور فتح الله خليف، بيروت ١٩٧٠.

«كتاب فصوص الحكم» الذي حققه وقدم له وعلّق عليه أبو العلا عفيفي[١] وها نحن أولاء نتابع إخراج «الفتوحات المكية»، وهي موسوعة صوفية كبرى لا تقل في بابها عن «شفاء» ابن سينا، ولا عن «مغني» عبد الجبار، وربما كانت أغزر مادة[٢].

وعُثر على قدر من مؤلفات ابن سبعين، وفي مقدمتها «بُدُّ العارف» ونأمل أن ينشر قريبًا[٣].

وسبق لنا أن أشرنا إلى أن الفكر الفلسفي في الإسلام مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالبحث العلمي، ومما يؤسف له أن تاريخ العلم الإسلامي لم ينل بعد حظه من البحث والعناية، ولم يفد كثيرًا من قيام الجامعات العربية الحديثة. لأن كليات العلوم في هذه الجامعات شغلت بالعلم الحديث والمعاصر أكثر مما شغلت بالعلم القديم، ولم ينل فيها تاريخ العلوم بوجه عام حظه الكافي. ورغبنا منذ زمن في أن تتدارك أقسام الفلسفة بكليات الآداب شيئًا من ذلك، إيمانًا بأن فلسفة العلوم وتاريخها يكملان البحث الفلسفي ويعينان عليه، وأخذ بذلك وقتًا ما دون أن يلتزم به. واقتضت نظم التنسيق بين الكليات أحيانًا أن تقصر هذه الأقسام على الحاصلين على شهادة الدراسة الثانوية أدبي، ومن الخير أن تغذى بخريجي

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٤٨.
(٢) ظهر حتى الآن من الفتوحات ثلاثة أجزاء، والرابع تحت الطبع، وقد اضطلع بذلك الدكتور عثمان يحيى، وهو من القلائل الذين عاشوا مع ابن عربي طويلاً، ولعله يفكر في ترجمة الكتاب أو جزء منه إلى الفرنسية.
(٣) يُعنى بهذا الدكتور أبو الوفا التفتازاني الذي أخرج أخيرًا بحثًا قيمًا عن ابن سبعين بعنوان: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت ١٩٧٣

القسم العلمي. ولعلماء الإسلام كشوفهم وأجهزتهم، آراؤهم ونظرياتهم، بحوثهم ومؤلفاتهم. وقد استرعت هذه المؤلفات نظر الغرب منذ عهد مبكر، وشغف بها بدرجة تزيد على شغفه بالفلسفة الإسلامية، وترجم منها قدرًا إلى اللغة اللاتينية. وعدا الزمان على كثير من هذه المؤلفات، وربما احتفظت اللاتينية بما فقد أصله العربي. وما بقي منها موزع على أركان الدنيا الأربعة، وقد عُني بعض المستشرقين منذ أخريات القرن الماضي بجمع قسط منه. ولكنه هو الآخر في حاجة ماسة إلى نشر وإحياء، وما أجدر شباب الباحثين العلميين من العرب والمسلمين أن يتجهوا نحو ذلك ويسهموا فيه. وحركة إحياء التراث حية ومتوثبة في العالم العربي جميعه، ويغذيها معهد المخطوطات العربية الذي يحاول أن يزيد ثروته من التراث العربي عامًا بعد عام.

وللنشر العلمي اليوم منهج واضح ومستقر، وما المخطوط إلا وثيقة تاريخية ينبغي أن تعامل كما تعامل الوثائق الأخرى. فيكشف عن أصله، ويحدد ما أمكن تاريخه، ويُثبت نسبه إلى صاحبه. ويحصر ما وجد منه من صور، ويوازن بينها، وأولاها قطعًا ما كتب بخط المؤلف، أو ما قرئ عليه. وعلى هذا لا يكتفي بمخطوط واحد، إن كان للنص عدة مخطوطات، وفي تعددها ما يسمح بالمقارنة والموازنة. وللمحقق أن يتخذ النسخة التي تروقه أساسًا، يضيف إليه في الهامش القراءات الأخرى. وله أن يكوّن من مجموع النسخ نصًّا مختارًا، إلا إذا وقعت تحت يده نسخة بخط المؤلف. ومنهج النص المختار صعب، يتطلب فقهًا باللغة،

وتمكنًا من موضوع المخطوط، وإلفًا لأسلوب المصنف. وعلى المحقق أن يكمِّل الخروم ما استطاع، وأن يرجع إلى المصادر التي يشير إليها النص. وحرصًا على الضبط والتوضيح يقسم النص إلى فقرات، ويرقم، وينقط، ويشكل، وتستخدم فيه علامات الفصل والوصل والاستفهام والتَّعجب، وتميز زيادات المحقق وإضافاته. ولا بأس من أن يشرح في الهامش ما غمض من ألفاظ المؤلف وعباراته، ومن المحققين من يتوسع في ذلك أحيانًا، وهذه مسألة تقدر بحسب ظروفها. وينبغي على كل حال ألا يتخذ التحقيق وسيلة لتأليف جديد، وألا يعدو التعليق على الأصل الذي يراد تحقيقه. ويزوَّد التحقيق بفهارس كاشفة وموضحة.

هذه هي المبادئ التي نشر في ضوئها التراث اليوناني والروماني، وطبقها كثير من المستشرقين على ما نشروه من نصوص عربية. ولم نلتزم بها مع الأسف فيما نشرناه في أخريات القرن الماضي وأوائل هذا القرن، واكتفينا بنشر ما يقع تحت بصرنا دون تمحيص أو تحقيق، أو بإعادة ما سبق نشره دون إشارة إلى أصله ومصدره، وربما قام بالنشر من ليس أهلاً له ولا متخصصًا فيه. ومن حسن الحظ أن الدرس الجامعي المعاصر ضرب مثلاً صالحًا للنشر العلمي الصحيح، ولجامعيينا تحقيقات يُباهَى بها، اللهم إلا إن دفعت العجلة أحيانًا إلى نشر لم يستكمل تحقيقه. وما أحوج العالم العربي في تنافسه الملحوظ في إحياء التراث أن يرسم للنشر خططًا واضحة، وأن يحدد له أولويات، وأن توزع أبوابه بين الهيئات الناشرة تفاديًا للتكرار، ورغبة في ضرب من التخصص.

٢- التأليف

وإلى جانب النشر والتحقيق، حظي الفكر الفلسفي الإسلامي بدراسات متنوعة، يرمي بعضها إلى إعطاء فكرة عامة، ويهدف بعضها الآخر إلى الاستيفاء والتعمق، فمنها ما اتسم بطابع الثقافة العامة، ومنها ما برزت فيه السمات الأكاديمية. وأسهم في ذلك عرب ومستعربون، ففي أخريات القرن الماضي وأوائل هذا القرن اضطلع الأخيرون خاصة بعبء البحث والدرس في الفكر الإسلامي، عالجوه في جملته، أو وقفوا عند بعض جوانبه. فمنهم من جمع في بحثه بين الفلسفة والكلام والتصوف، ومنهم من عُني بباب واحد من هذه الأبواب. وقد بلغ التخصص درجة ملحوظة أحيانًا، فيقتصر الباحث على بيئة معينة كما صنع أسين بلاسيوس (١٩٤٤) الذي أولع بمفكري الأندلس، أو على مفكر بعينه، كما صنع فاندنبرج (١٩٧٣) مع ابن رشد، أوكوربان مع السهروردي.

ولم يلبث العرب أن أدلوا بدلوهم، فبحثوا وألفوا، كتبوا بالعربية كما كتبوا بلغات أجنبية. ترجموا لرجال أهملهم التاريخ، وعرّفوا بمدارس أسهمت في الحياة الثقافية الإسلامية، وشرحوا نظريات وآراء لها شأنها. ومن بينهم من ارتبطت أسماؤهم بموضوعات عُرِفوا بها، فلا يذكر ابن سينا مثلاً إلا ويذكر معه الأب قنواتي، وأحمد فؤاد الأهواني؛ ولا الغزالي إلا ويذكر مع الأب فريد جبر؛ ولا ابن باجه إلا ويذكر معه الدكتور ماجد فخري؛ ولا ابن رشد إلا ويذكر معه موريس بريج، ومحمد يوسف مرسي، ومحمود قاسم؛ ولا الهيلينستية وشراح

أرسطو الإسكندرانيون إلا ويذكر معهم الدكتور عبد الرحمن بدوي. ومن أعمق ما كتبوا رسائلهم التي تقدموا بها للحصول على درجة الدكتوراه، ويكفي أن نشير إلى أمثلة من ذلك، مرتبة على حسب تاريخ ظهورها.

1- Jamil Saliba, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris 1926.
2- Madkour, *La place d'al-Fârâbi dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1934.
3- 'Adel 'Awwa, *L'esprit critique des Frères de la pureté*, Beyrouth 1948.

ولم تكن المدارس الكلامية أقل حظًّا من المدرسة الفلسفية. بل ربما كانت العناية بها أشد وأعظم. فكشف عن كثير من جوانبها، ووضح أمر نشأتها وتطورها، وترجم لكبار رجالها وشرح قدر غير قليل من آرائها ونظرياتها. وفتحت بابًا فسيحًا للبحوث والرسائل الجامعية، وأصبح لدينا زاد عن المعتزلة والأشاعرة والماتريدية أغزر مما كنا نحصل عليه في أوائل هذا القرن. ولم يقف البحث عند متكلمي السلف وأهل السنة، بل امتد أيضًا إلى متكلمي الشيعة والخوارج. وتفرغ لها باحثون وباحثات وقفوا جلَّ جهودهم عليها كمحمود الخضيري، والدكتور محمد البهي، والدكتور ألبير نادر، والدكتور علي سامي النشار، والدكتورة فوقية حسين، والدكتور فتح الله خليف. ووضعت فيها بحوث جديرة بأن ينوه بها، ونكتفي بأن نشير إلى خمسة منها مرتبة على حسب تاريخ ظهورها:

١- محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، القاهرة١٩٤٦. رسالة للحصول على الماجستير من جامعة القاهرة سنة ١٩٣٨.
٢- زهدي جار الله، المعتزلة، بيروت ١٩٤٧، وقد نال به رتبة أستاذ في العلوم من الجامعة الأمريكية ببيروت.
٣- ألبير نادر، فلسفة المعتزلة، بيروت ١٩٥٠-١٩٥١، وقد وضع أساسًا باللغة الفرنسية للحصول على الدكتوراه من جامعة باريس.
٤- حمودة غرابة، الأشعري، القاهرة ١٩٥٣، وكان في الأصل رسالة للحصول على الدكتوراه من جامعة كمبردج.
٥- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج١، بيروت ١٩٧١.

وحظي التصوف الإسلامي بعناية خاصة، ولعله من أول ما استلفت نظر الباحثين الغربيين. فعرض له المستشرقون منذ أخريات القرن الماضي، وشغلوا به كثيرًا في الربع الأول من هذا القرن. وحاولوا أن يربطوه بالتصوف الهندي تارة، أو بالتصوف المسيحي تارة أخرى. وكشفوا عن كثير من خصائصه ومميزاته، ونوهوا ببعض آرائه ونظرياته. وعلى رأسهم شيخان جليلان، هما نيكلسون (١٩٤٥) بين مستشرقي الإنجليزي، وما ستيون (١٩٦٢) بين مستشرقي الفرنسيين. ومن تلاميذ ماستيون الأستاذ كوربان الذي وقف نشاطه على السهروردي وصلته بالفكر الفارسي المعاصر، وأسهم في ذلك إسهامًا كبيرًا.

ووقف الباحثون من العرب والمسلمين عامة إلى جانب هؤلاء المستشرقين في الخمسين سنة الأخيرة، فعرضوا للتصوف الإسلامي في ماضيه وحاضره، في رجاله وطرقه، في مذاهبه ونظرياته. وظهرت في ذلك بحوث شتى في الهند وباكستان، في تركيا وإيران. وإذا وقفنا عند ما كتب بالعربية، وجدنا أنه يدور حول بحوث عامة في التصوف وأثره وصلته بالشعر والأدب. ومن أوضح الأمثلة كتاب «الحياة الروحية في الإسلام» (القاهرة ١٩٤٥) لمحمد مصطفى حلمي، وكتاب: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق (القاهرة ١٩٥٤) لزكي مبارك. وشاء المرحوم أبو العلا عفيفي أن يتوج دراسته الصوفية الطويلة بكتابه: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام. (القاهرة ١٩٦٣)، وهو ولا شك قمة في هذا الباب. ومن البحوث ما ينصب على موضوعات معينة، مثل: التصوف وفريد الدين العطار (القاهرة ١٩٤٥) لعبد الوهاب عزام؛ وشهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية (القاهرة بلا تاريخ) للدكتور عبد الرحمن بدوي. ونلاحظ هنا مرة أخرى أن أجود ذلك كله ما كان موضوع رسالة للحصول على درجة الماجستير أو الدكتوراه من جامعة عربية أو أجنبية، ومن أمثلته:

1- A.E. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi,* Cambridge 1930.

٢- مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، القاهرة ١٩٤٥.

٣- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني. ابن سبعين وفلسفته الصوفية. بيروت ١٩٧٣.

٣-الترجمة

وسيلة هامة من وسائل التبادل الثقافي، عولت عليها الثقافات قديمًا وحديثًا. فأخذ اليونان عن قدماء المصريين والهنود، والعرب عن اليونان، والمسيحيون عن المسلمين. وبين الثقافات الأوربية المعاصرة تبادل مستمر، ولا يكاد يظهر بحث هام في لغة من اللغات العالمية الكبرى إلا ويترجم إلى اللغات الأخرى. وقد عوَّلت النهضة العربية الحديثة على الإفادة من الثقافة الأوربية، فأخذت عن الفرنسية والإيطالية والإسبانية، كما أخذت عن الإنجليزية والألمانية، ولم يفتها أن تأخذ شيئًا عن الروسية. ترجمت في الفن والأدب، كما ترجمت في العلم والفلسفة. ويعنينا هنا ما ترجم في الفكر الفلسفي الإسلامي إلى العربية، أو ما ترجم عنها إلى لغات أخرى. وزادنا مع الأسف في كلا الجانبين جِدُّ ضئيل، فلم نترجم مما ألفه الغرب في هذا الفكر إلا القليل، وكأنما آثرنا أن يقرأ في لغته الأصلية، أو كأنما فضلنا بالأحرى التأليف على الترجمة. وليس أمامنا إلا نماذج قليلة يمكن أن نشير إلى بعضها.

ففي الفلسفة ترجم عن الألمانية، أو عنها وعن الإنجليزية كتاب

Boer (De), *Geschichte der Philosophie vim Islam,* Stuttgart 1901.

وقد ترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٠٣. وترجمه إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، وعلق عليه تعليقات وافية، وضّحت غامضه، وتداركت ما

فيه من نقص. أخرجه تحت عنوان: تاريخ الفلسفة في الإسلام (القاهرة ١٩٣٨)، وأعيد طبعه غير مرة، ولا يزال مرجعًا سهلاً للبادئين.

وفي علم الكلام

Gardet (L.) et Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948.

ترجمه صبحي الصالح والأب فريد جبر في ثلاثة أجزاء تحت عنوان: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية (بيروت ١٩٦٥-١٩٦٩).

وفي التصوف

R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921.

ترجمه أبو العلا عفيفي تحت عنوان: دراسات في التصوف الإسلامي (القاهرة ١٩٤٧).

وليست الترجمة من العربية إلى اللغات الأوربية أحسن حظًّا، وقد اضطلع المستشرقون بشيء منها في أخريات القرن الماضي وأوائل هذا القرن، وكان لهم في ذلك نشاط ملحوظ، ولم تقف ترجمتهم أحيانًا عند لغتهم الوطنية، بل امتدت إلى اللغة اللاتينية لكي يصبح النص المترجم في متناول الباحثين جميعًا. أما العرب فتنصب ترجمتهم في الغالب على قطع وشذرات قصيرة لجؤوا إليها

في بحوثهم ودراساتهم، والأمثلة على ذلك كثيرة، ولكن هذا لا يُعَدُّ من الترجمة بمعناها الدقيق، وهي تلك التي تنصب على نص عربي، فتنقله نقلاً أمينًا إلى لغة أجنبية – وتعز الأمثلة في ذلك، ويمكن أن نذكر من بينها:

في الفلسفة كتاب: «آراء أهل المدينة الفاضلة» للفارابي، وترجمه إلى الفرنسية يوسف كرم وشلالا تحت عنوان:

Idées des habitants de la cité vertueuse, Le Caire 1948.

وفي علم الكلام: «رسالة التوحيد» لمحمد عبده، وترجمها إلى الفرنسية أيضًا مصطفى عبد الرازق وميشيل تحت عنوان:

Exposé de la religion musulmane, Paris 1925.

ومهّدا لها بمقدمة طويلة باللغة الفرنسية ترجم فيها لمحمد عبده وشرحت آراؤه.

وفي التصوف: «المنقذ من الضلال» للغزالي وترجمه إلى الفرنسية الأب فريد جبر تحت عنوان:

Al-Munqid Min Addalal (Erreur et délivrance), Beyrouth 1959.

وقدم له بمقدمة طويلة عرض فيها لحياة الغزالي وللظروف التي أدت إلى تأليف هذا الكتاب، ثم انتقل إلى تحليل مضمونه. وهذه الترجمة من منشورات اليونسكو التي ترمي إلى ترجمة الذخائر.

* * *

هذه صورة من الجهود التي بذلت خلال قرن أو يزيد لإحياء تراث الفكر الإسلامي ودراسته، وهي لا شك جهود صادقة ومشجعة. وقد أدرك العرب والمسلمون واجبهم في ذلك، وأخذوا يؤدونه ما استطاعوا على أكمل وجه. فبذلوا ما بذلوا في سبيل جمع تراثهم الموزَّع بين أركان الدنيا، وطبَّقوا على إحيائه ودرسه المناهج العلمية الحديثة. ولا يزال الطريق طويلاً ومجال البحث فسيحًا، والأمل معقود على شباب الجامعيين من العرب والمسلمين لكي يعدوا للأمر عدته، فيتسلحوا باللغات الحيَّة والقديمة التي تعين على الاستيعاب والكشف عن الأصول، وتمكن من الموازنة والمقارنة، ويستمسكوا بالمناهج العلمية السليمة فيما يحققون أو يكتبون ويؤلفون. وإنا لنرحب دائمًا بكل إسهام شرقي أو غربي، إسلامي أو مسيحي، لأن هذا التراث– وإن يكن عزيزًا علينا– هو جزء من تراث الإنسانية جمعاء.

وسبق لنا أن عرضنا لحظِّ الفكر الفلسفي في الإسلام من الدراسة، وأشرنا إلى إسهام المستشرقين في ذلك. ودعونا إلى متابعة السير، ولا حظنا أنه جاء دورنا، دور العرب والمسلمين في أن يضطلعوا بالعبء ويحملوا الرسالة[١]. وفي ربع القرن الماضي استجاب منهم لذلك عدد غير قليل، وأسهموا بنصيب ملحوظ – وكان لبعضهم إنتاج لا يقل عن إنتاج كبار المستشرقين، وحرصنا على أن ننوه بقدر منه ليكون قدوة لشباب الباحثين. ونحن لا ننكر أن من بينه ما اتسم بتحيز واضح

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، القاهرة١٩٤٧، الطبعة الأولى، والطبعة الثانية، ١٩٦٨، ص٢٥.

وتعصب ملحوظ، ومنه ما فاته النقد والتمحيص، أو ما قام على مجرد الجمع والسرد دون ربط ولا تنسيق. وكم ألححنا على أهمية المنهج العلمي السليم، وضرورة الأخذ به، وحاولنا أن نقدم منه نماذج يهتدي بها الباحثون. وما أجدرنا أن نعوِّد الأجيال الصاعدة على طرائق البحث الصحيحة والمناهج القويمة.

الباب الأول

الألوهية

۞ الألوهية

مشكلة الألوهية من أعقد القضايا الميتافزيقية وأقدمها، عالجها الإنسان أولاً على الفطرة، ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها. فأضحت موضع بحث متصل من رجل الدين والأخلاقي، من العالم والفيلسوف. وأساسها فكرة الألوهية، وهي فكرة سامية بسمو موضوعها، وتعد قطعًا من أسمى الأفكار التي وصل إليها الإنسان. وقد هداه إليها مجتمعه وبيئته، أو نظره وتأمله، أو ما أنزل عليه من وحي وإلهام. يقول باسكال (١٦٦٢) «للاعتقاد وسائل ثلاث: العرف، والعقل، والإلهام»[١]. وقديمًا قال أبو العلاء المعري (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م):

وما دانَ الفَتَى بِحِجًا[٢] ولكنْ ... يُعلِّمُهُ التَّدَيُّنَ أَقْرَبُوه

فأغلب الناس يأخذون عقيدتهم عمن حولهم، ويؤمنون بما يؤمن به ذووهم، وفي الحديث «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، وأبواه يهودانه أو ينصرانه[٣]».

---

(١) Pascal, *Pensées,* éd. Brunschwig, p. 246.

(٢) حجا: عقول. (هذا الهامش يشير إلى إضافة مراجعي مكتبة الإسكندرية للنص الأصلي للكتاب، وسوف يُستعمل الرمز (م) لاحقًا للإشارة إلى ذلك).

(٣) مسلم، الصحاح، القاهرة ١٩٥٥ رقم ٢٦٥٨

وهناك نفر لا يسلِّم إلا بما ارتضاه عقله، واطمأن إليه قلبه، يبحث في استقلال، ويؤمن عن يقين. وقد بدَّلت رسالات السماء معتقدات كانت سائدة، وأحلت محلها ديانات جديدة وتعاليم سامية. وفي فكرة الألوهية وجد الإنسان نفسه ووجد خالقه، عرف فيها مصدر الخير والكمال، ومبعث الوجود والحركة، فالله أصل الموجودات، وعلَّة العلل، وغاية الغايات.

وإذا كان العامة يأخذون هذه الفكرة عادة في يسر وبساطة، فإن الخاصة فلسفوها وتعمقوا فيها. عرضوا لها في التاريخ القديم، وتوسعوا فيها كل التوسع في التاريخ المتوسط، ولم يغفلوها في التاريخ الحديث، ولا تزال تشغلهم حتى اليوم. ويعنينا أن نبين هنا كيف صُوِّرت في العالم الإسلامي، وإلى أي مدى تلتقي هذه الصورة مع نظائرها في مراحل التفكير الإنساني. فنعرض لها في صدر الإسلام، ولدى المدارس الفكرية الكبرى من متكلمين، ومتصوفة، وفلاسفة في فصول متلاحقة تستوعب البحث كله. ولن نقف عند التفاصيل والجزئيات، بقدر ما نعنى بالخطوط الكبرى والاتجاهات الرئيسية، وبخاصة ما قُدّر له نجاح من الآراء والمذاهب. وسنشير إلى آثار الدراسات الإسلامية في الفكر المدرسي اليهودي والمسيحي، وما يمكن أن يكون قد امتد منها إلى التاريخ الحديث. ونحرص بوجه خاص على أن نقف عند نقطتين شغلتا الباحثين من قديم، وهما: حقيقة الإله، والبرهنة على وجوده.

ونلتزم في هذا كله بما دعونا إليه منذ ثلث قرن أو يزيد، وهو الأخذ بالمنهج التاريخي السليم الذي يعوِّل على الأصول الثابتة. فيزنها بميزانها الصحيح، وينقدها النقد النزيه، ويحذر الوضع والاختلاق والغلو والتعصب، والحزبية العلمية ليست أقل خطرًا من الحزبية السياسية. ويحاول ما أمكن أن يربط الحياة الفكرية بالأحداث السياسية والاجتماعية، وليس ثمة فكرة تولد في فراغ، بل لا بد لها من ظروف تمهد لها وأسباب تدعو إليها. والأفكار الإنسانية في تبادل مستمر، وأخذ وردٍّ لا ينقطع، عُرف هذا قديمًا، وأكده الواقع في التاريخ الحديث، ولا نزال نلمسه بأيدينا في حياتنا الحاضرة. ولا بدَّ للباحث إذن أن يعوِّل على المنهج المقارن، فيوازن بين الأفكار والآراء، ويتبين مواطن الأخذ والعطاء والتأثير والتأثُّر، ويدرس الفكرة في بيئتها الخاصة. ويتتبعها فيما يمكن أن يتصل بها من بيئات أخرى. والفكرة ملك لصاحبها ما لم يقلها، فإن نشرت أصبحت ملكًا للناس جميعًا.



الفصل الأول
صدر الإسلام

عَرَفت الجزيرة العربية في الجاهلية ديانات مختلفة، من مزدكية ومانوية، ويهودية ونصرانية[1] فظهرت المزدكية في تميم، وقامت مستعمرات يهودية في أنحاء مختلفة، مثل تيماء، وخيبر، ووادي القرى، ويثرب بوجه خاص، وظهرت النصرانية في غسّان، وكان لنصارى نجران شأن قبيل الإسلام، وعلى رأسهم قسّ بن ساعدة الإيادي (٦٠٠م). الذي يعد من حكماء العرب في الجاهلية. ولكن الديانة السائدة كانت عبادة الأصنام، وهي نصب وتماثيل لا يقربها إلا المطهرون، يحجون إليها، ويسجدون لها، ويقدمون الذبائح والقرابين. لكل قبيلة صنمها، وقد تشترك عدة قبائل في صنم واحد، ومنها ما قدّسه العرب جميعًا كمناة الذي كان على ساحل البحر بين مكة والمدينة[2]. وترمز كلها فيما يظهر للعظمة والعزة، عبدت لذاتها، أو اتخذت واسطة لقوى خفية. فكان العرب يقولون بتعدّد الآلهة، وكانت فكرة الألوهية عندهم مادية، مجسمة ومشخصة. يلجؤون إلى آلهة من صنع أيديهم، فيطلبون منها الخير والبركة، ويسألونها المعونة والنصرة في الشدائد والحروب.

---

(١) المقدسي، البدء والتاريخ، القاهرة ١٩٠٧، ج٤، ص ٣١.
(٢) الكلبي، كتاب الأصنام، القاهرة ١٩٢٤، ص ١٣.

الدعوة الإسلامية

تقوم دعوة الإسلام أساسًا على التوحيد وإنكار تعدّد الآلهة، ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء/ ٢٢]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف/ ٨٤]. ويوم أن فتح النبي مكة، أمر بهدم الأصنام جميعها، وحرص عمر على قطع شجرة البيعة خشية أن يقدسها الناس. ويغدق القرآن على البارئ جلّ شأنه أوصافًا فيها ما فيها من معاني الجلال والعظمة، والقدرة والكمال، والعطف والرحمة. ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾، [الحديد/ ٣]، ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر/ ٢٤]، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك/ ١٤]. ومن هذه الصفات استمدت أسماء الله الحسنى، وتبلغ ٩٩، وقد يزاد عليها غيرها، وترمز كلها للجلال والكمال. قدست كل التقديس، وكانت وسيلة للتقرب والدعاء. ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ﴾ [الأعراف/ ١٨٠]. وهي دون نزاع الدعامة الأولى لمشكلة الصفات[١] التي تمثل القسم الأكبر من أقسام علم الكلام الثلاثة، وهي الإلهيات، والنبوات، والسمعيات. وفي القرآن أيضًا ما يوهم التشبيه والتجسيم، ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه/ ٥]، ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة/ ٢٥٥]، ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. [الفتح/ ١٠]. وفي هذا ما فتح بابًا لأسئلة وأجوبة، وأخذ ورد، وتأويل أو تفويض؛ ففي تعاليم الإسلام مادة كافية لفلسفة إلهية نمت وتعقدت على مر الزمن.

* * *

(١) البيهقي، الأسماء والصفات، القاهرة بدون تاريخ، مطبعة السعادة، ص ٣-٥.

وقد تقبل المسلمون الأول كل هذا في خشوع وتسليم، ودون بحث أو تحليل. ولِم يبحثون ويحللون وحلاوة الإيمان تملأ قلوبهم، وصفاء العقيدة يغنيهم عن التحليل والتعليل؟ وكثيرًا ما استنكروا سؤال السائلين، واستشكال المستشكلين، والواقع أن عقيدة الإسلام يسيرة كل اليسر، بسيطة كل البساطة، فهي لا تطلب من معتنقيها إلا أن يؤمنوا بأن الله واحد، وأن محمدًا رسوله. ومضوا على ذلك نحو جيلين أو يزيد، فلم تكن مشكلة الألوهية من المشاكل الأولى التي استوقفتهم، برغم من اعتنقوا الإسلام من أصحاب الديانات السابقة، لأنها لا تتصل عن قرب بالأحداث الجارية. وبعكس هذا شغل المسلمون منذ عهد مبكر بموضوع مرتكب الكبيرة، والجبر والاختيار، والإمامة والخلافة، لأنها من السياسة في الصميم، وترتبط ارتباطًا كبيرًا بالفتنة الكبرى وما تلاها من أحداث.

التيارات الأجنبية

لم يبق الأمر على هذا النحو طويلاً، بل أخذ الاختلاط والاتصال يفعل فعله. وسرت إلى العالم الإسلامي تيارات فكرية مختلفة، بين شرقية وغربية، وفي مقدمتها التيار الفارسي الهندي، وكان لها شأنها في المشكلة التي نُعَالجها. وفي درس الحياة الفكرية في الإسلام ربما شغلتنا التيارات الغربية عن التيارات الشرقية، مع أن هذه أقرب وألصق، وأنفذ وأسرع. وقد سبق للفرس من زردشتية ومانوية ومزدكية أن عرضوا لفكرة الألوهية، وقالوا بثنائية النور والظلمة، وتقابل الخير والشر. وفتح المسلمون بلاد فارس منذ عهد مبكر، واعتنق أهلها الإسلام

وحملوا معهم ما حملوا من آراء وأفكار، ولم تلبث أن انتشرت في أخريات القرن الأول للهجرة. وكان لبعض رجالهم شأن لدى الخلفاء، كابن المقفع (١٠٨هـ/ ٧٢٧م) عند الأمويين، والبرامكة عند العباسيين. وصادفت تعاليمهم هوى لدى بعض رجال القرن الثاني للهجرة، أمثال الجعد بن درهم[١] (١١٦هـ/ ٧٣٥م)، وصالح بن عبد القدوس (١٢٦هـ/ ٧٤٣م)، وبشار بن برد (١٦٩هـ/ ٧٨٤م) الذين أثاروا ما أثاروا من حوار وجدل، ورموا بالإلحاد والزندقة. وكان لحركتهم هذه يد في نشاط المعتزلة الذين اضطلعوا بمعارضتهم والرد عليهم[٢]..

واعتنق الإسلام أيضًا عدد غير قليل من يهود الجزيرة، ومن لم يُسلم حظي بتسامح ديني كريم إنْ في الجزيرة أو خارجها. واختلط هؤلاء الكتابيون بالمسلمين، وعاشوا معهم جنبًا إلى جنب، وتولّوا بعض المناصب الكبرى. وتدارسوا العلوم الإسلامية، وتبحّروا فيها كما صنع وهب بن منبه (١١٣هـ/ ٧٣٢م). وعنوا خاصة بأخبار الرسل واليوم الآخر، والسمعيات بوجه عام، وهذا باب فسيح من أبواب الإسرائيليات، وضعوا فيه ما وضعُوا من قصص وأحاديث. واليهودية ديانة موحدة كالإسلام، تقول بإله قادر، خالق، منزه عن الحوادث، وفي التوراة أوصاف كثيرة له، منها ما يؤذن بالتشبيه والتجسيم. وغلت في ذلك بعض الطوائف اليهودية، وانتقلت عدواها إلى العالم الإسلامي، وشبه المجسمة من المسلمين

---

(١) عده الذهبي خطأ بين التابعين، ميزان الاعتدال، القاهرة ١٩٦٣، ص ٣٩٩.

(٢) ابن النديم، الفهرست، القاهرة ١٩٣٠، ص ٤٤٢ - ٤٧٣، الشهرستاني، الملل والنحل، لندن ١٨٤٦، ص ١٧٩ - ١٩٣.

باليهود[١]. وفي العقد الخامس من القرن الأول للهجرة قال عبد الله بن سبأ اليهودي بتأليه علي ﵁، ووضع بذرة من بذور الشقاق بين المسلمين، وجاراه غلاة الشيعة في ذلك[٢].

وفتح المسلمون بلادًا سادت فيها الديانة النصرانية، كالشام، ومصر، وبلاد المغرب، واعتنق كل أهلها الإسلام، وامتزجوا في الحياة الجديدة امتزاجًا تامًّا. وكان للمسيحيين مشاكلهم اللاهوتية، وفي مقدمتها البحث في طبيعة المسيح، الذي ترتب عليه قيام عدة طوائف دينية، أهمها في الشرق ثلاث:

١- الملكانية في الشام والمغرب، وهي أقدمها، وكانت ترى أن الله ثالث ثلاثة، هي «الأب والابن والروح القدس»، وكلها أزلية قديمة.

٢- النسطورية في الموصل والعراق وفارس، وكانت تقول بطبيعتين متميزتين، إحداهما لاهوتية والأخرى ناسوتية؛ والمسيح إنسان أو ولد إنسانًا، ثم حدثت «النعمة الإلهية»، واتصل اللاهوت بهذا الإنسان الجزئي اتصالاً أوثق من اتصاله بالأنبياء الآخرين.

٣- اليعقوبية في مصر والنوبة والحبشة، وكانت تقول بطبيعة واحدة، وتذهب إلى أن اللاهوت والناسوت اتحدا في شخص المسيح الإله،

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦٢ – ١٧١.

(٢) سواء أكان عبد الله هذا حقيقة أم خرافة، فإن آراء نسبت إليه فعلت فعلها في العالم الإسلامي، كالقول «برجعة» عليّ أسوة برجعة «إلياس» التي قال بها اليهود من قبل، وأضحت فكرة الرجعة إحدى عقائد كثير من الشيعة الإمامية.

فهو جوهر واحد، وأقنوم واحد يجمع بين حقيقتين إحداهما إلهية والأخرى إنسانية[١].

وكان جدل هذه الطوائف عميقًا ودقيقًا، واستعانوا فيه بمنطق اليونان وفلسفتهم. وانتقلت آراؤهم إلى العالم الإسلامي، وكانت موضع أخذٍ وردّ منذ عهد مبكر[٢]. ويكفي أن نشير إلى القديس يوحنا أو يحيى الدمشقي (١٢٧هـ/ ٧٤٩م) الذي نشأ في بلاط الأمويين، ودخل في جدل مع المسلمين حول الجبر والاختيار. وتلاه مسيحيون آخرون من نساطرة ويعاقبة اتصلوا بالدولة العباسية، وأسهموا في نقل الثقافة السوريانية واليونانية إلى اللغة العربية، وكانت لهم دراسات في الإلهيات، ونذكر من بينهم تيودور أبو قُرّة (٢٠٤هـ/ ٨٢٠م) ويحيى بن عدي (٣٦٩هـ/ ٩٧٤م).

لا شك في أن مدرسة الإسكندرية كانت همزة وصل بين الشرق والغرب، ربطت الثقافة اليونانية بالفكر الشرقي[٣]. وازدادت هذه الصلة وثوقًا يوم أن أغلق جستنيان مدرسة أثينا سنة ٥٢٩ ميلادية، ورحل عنها عدد من أساتذتها إلى المدارس الشرقية في الرُّها ونصيبين وحران وجنديسابور. وكانت هذه المدارس دينية وفلسفية، تعنى بالعلوم اليونانية، وتلائم بين الفلسفة والدين. وقد احتفظت بقدر من التراث اليوناني، وبلّغته إلى العالم الإسلامي عن طريق السماع والرواية

(١) المصدر السابق، ١٧٢ – ١٧٨.
(٢) من أهم مراجع هذا الجدل التمهيد للباقلاني، بيروت ١٩٥٧، ص ٧٥ – ١٠٣؛ الفصل في الملل والنحل لابن حزم، القاهرة ١٨٩٩، ج١، ص ٤٣– ٦٨؛ الملل والنحل للشهرستاني، ص ١٧١ – ١٧٨.
(٣) Meyerhof, *Von Alexandrien nach Bagdad,* Berlin 1930.

أو عن طريق بعض الملخصات السريانية[١]. وفي هذا ما يفسر لنا كيف عرف المسلمون بعض الأفكار اليونانية في أخريات القرن الأول للهجرة وأوائل القرن الثاني قبل أن تبدأ حركتهم الكبرى في الترجمة، ومن هذه الأفكار ما يتصل بمشكلة الألوهية. ولم يقنع المسلمون بتلك الشذرات المتفرقة، وأبوْا إلا أن ينقلوا إلى لغتهم كل ما وجدوا من التراث اليوناني. وعُنوا بالمؤلفات اللاهوتية، فترجموا «طيماوس» لأفلاطون[٢]، وكتاب «الميتافيزيقا»، «أو كتاب الحروف» كما يسمونه، لأرسطو، وجزءًا من «تاسوعات» أفلوطين، الذي نسب خطأً إلى أرسطو تحت اسم «كتاب الربوبية»[٣]. ولم يفتهم أن يترجموا ما وجدوا من شروح وتعليقات على هذه الكتب.

فهناك تيارات فكرية مختلفة ذات صلة بمشكلة الألوهية سرت إلى العالم الإسلامي، بدأت هزيلة ومستترة، ثم قويت وكشفت عن نفسها. ونخطئ كل الخطأ إن زعمنا أن المسلمين لم يصنعوا شيئًا أكثر من أنهم أخذوا بها، فقد فكروا قبل كل شيء على طريقتهم وفي ضوء ظروفهم الخاصة. ووقفوا على الشبه التي أثيرت في جوهم، وحاولوا حلها بأنفسهم مستعينين أحيانًا بحلول سابقة لمشاكل شبيهة بمشاكلهم، ولكنهم تخيروا منها ما ارتضوه فقط، وابتكروا أحيانًا حلولاً لم يسبقوا إليها. وقد بينا من قبل أن هناك فلسفة إسلامية ذات خصائص مميزة، وأن

---

(١) Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur,* Bonn 1922.

(٢) ابن النديم، الفهرست، ص ٣٤٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٥٢.

فيها أصالة وابتكارًا. وأشرنا إلى أن هذه الفلسفة ليست مقصورة على ما قال به المشاءون العرب، بل ينبغي تتبعها في المدارس الكلامية والصوفية، ولدى بعض فرق الإسماعيلية.

صداها

لم يكن بدّ من أن يؤتي الاتصال الفكري بين المسلمين ثماره، وأن تظهر في العالم الإسلامي مشاكل لم تكن معروفة من قبل. ولم تثر مشكلة الألوهية إلا في أخريات القرن الأول للهجرة، وعلى أيدي رجال من بيئات مختلفة. ونكتفي بأن نشير إلى اثنين منهم عاشا معًا في عهد الدولة الأموية، ولم يتفقا مع خلفائها في الرأي، فعُذّبا وقُتلا، تعاصرا واتصلا، والتقيا في كثير من آرائهما. وتشاء الصدف أن يكونا معًا قد ولدا في خراسان، حيث الثقافة الفارسية الهندية وما اختلط بها من ثقافة يونانية، ونعني بهما الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان.

الجعد بن درهم (١١٧هـ/ ٧٣٥م)، نشأ في خراسان، وقد أشرنا من قبل إلى أنه تأثر بالتعاليم المزدكية والمانوية[١]. ورحل إلى دمشق، وقام فيها زمنًا، ووقف قطعًا على ذلك الحوار الذي كان يدور بين المسلمين والمسيحيين حول الجبر والاختيار، وخلق «اللوجوس» أو «الكلمة» الذي مهد في الغالب للقول بخلق القرآن. ثم انتقل إلى الكوفة، وهناك لقي الجهم بن صفوان.

(١) ص ٢٥ (= ص٤٠ من هذه الطبعة، وسنكتفي في الإحالات اللاحقة برقم الصفحة مسبوقًا بعلامة =).

وتعزى إليه أوليات قد لا يكون من اليسير إثباتها، فيقال إنه أول من تكلم في الصفات بين المسلمين، أنكرها جملة ليصون وحدة الله تعالى[١]. ويقال إنه أول من قال بخلق القرآن، تمشيًا مع فكرة إنكار الصفات[٢]. وهو أيضًا أول من لجأ إلى التأويل العقلي، ليفسر النصوص الدينية تفسيرًا مقبولاً، فكان يقول: «ما كلَّم الله موسى تكليما»، أي لم يكلمه بكلام قديم، إنما كلمه بكلام حادث[٣] وأخيرًا هو بهذا كله أول معطل، والتعطيل في عرف المتكلمين إلغاء الصفات القائمة بذات البارئ جل شأنه.

الجهم بن صفوان (١٢٧هـ/ ٧٤٥م)، خراساني آخر أعظم شهرة وأشد أثرًا. نشأ في سمرقند، وقضى زمنًا في تِرْمذ، ثم رحل إلى الكوفة حيث لقي زميله الجعد بن درهم. وانتقل أخيرًا إلى بلخ، ولقي فيها مفسرًا مشهورًا هو مقاتل بن سليمان (١٥٠هـ/ ٧٦٧م)، الذي استمسك ببعض الإسرائيليات، وكان مشبّهًا. وعلى عكس هذا كان الجهم ينفي التشبيه نفيًا باتًّا، ولم يلبثا أن اختلفا، واضطر الجهم أن يعودَ إلى ترمذ[٤]، وبقي بها إلى أن خرج في حرب ضد الأمويين وقتل[٥].

ولقد كوّن في مشكلة الألوهية آراء لا تخلو من عمق ودقة، وهي أغزر قطعًا مما قال به الجعد. بيد أنه يجدر بنا أن نتحرى ما ينسب إليه، ونعوّل فيه بوجه خاص

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ليدن ١٨٧٦، جـ ٥، ص ١٠٤.
(٢) المصدر السابق، جـ٥، ص ١٧١.
(٣) ابن نباتة، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، القاهرة ١٨٦١، ص ٧٦.
(٤) جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، القاهرة ١٩١٢، ص ١٣٢.
(٥) ابن الأثير، الكامل، جـ ٥، ص ١٢٧.

على المصادر الأولى كمقالات الإسلاميين للأشعري. لأنه كثيرًا ما يخلط بينه وبين المعتزلة، وهذا خلط وقع فيه ابن تيمية نفسه (٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)، وهو من نعرف سعة في الاطلاع ودقة في البحث، على أن اسم الجهمية قد أطلقه الحنابلة على المعتزلة منذ القرن الثالث الهجري. وقد يعزى إليه ما قال به بعض أتباعه المتأخرين، وقدّر للجهمية أن تعمّر بعده نحو ثلاثة قرون. وكان يرى أن الله ذات فقط، ولا يسمى شيئًا، لأن الشيء هو المخلوق وما له مثيل، وفي ذلك تشبيه له بالحوادث[١]. ووقف من الصفات موقفًا وسطًا، يثبت منها قدرًا وينفي آخر، يقول: «لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء، وموجود، وحي، وعالم، ومريد... ، وأصفه بأنه قادر، وموجِد، وفاعل، وخالق، ومحيي، ومميت، لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده»[٢]. وكان يرى أن علم الله حادث، يتجدد بتجدد الحوادث، فيعْلم الشيء عند حدوثه، وليس علمه في محل[٣]. وكل ذلك لينفي طروء الحدوث والتغير على البارئ جل شأنه. وتمشيًا مع منطقه هذا قال بخلق القرآن، لأن الكلام كالعلم صفة حادثة، ولا يتردد -كما صنع الجعد من قبل- في أن يؤول قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ﴾[٤] [النساء/ ١٦٤]، ونفى أيضًا عن الله الزمان والمكان والجسمية والرؤية بالأبصار، وحاول أن يؤول الآيات التي تؤذن بشيء من ذلك[٥]. وخاض معركة -كانت فيما يظهر عنيفة- مع

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، إستانبول ١٩٢٩، جـ ١، ص ١٨١.
(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، القاهرة ١٩١٠، ص ١٩٩.
(٣) الأشعري، مقالات، جـ ٢، ص ٤٩٤؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٦٠.
(٤) الأشعري، مقالات، جـ ٢، ص ٥٨٩؛ الشهرستاني، ملل، ص ٦١.
(٥) المصدر السابق.

الحشوية والمشبهة، وعلى رأسهم معاصره مقاتل بن سليمان، ودار بينهم جدل سجل في كتب خاصة لم يصل إلينا شيء منها، وإن لم يفت المؤرخين أن يشيروا إليها[(١)].

حكم وتقدير

يبدو مما تقدم أن الجعد والجهم حاولا منذ عهد مبكر أن يفلسفا فكرة الألوهية، وقامت فلسفتهما على أساس واضح من التوحيد والتنزيه. فجهدا في أن يبعدا عن الله كل ما يؤذن بالتعدد، وأنكرا الصفات التي قد تُفيد شيئًا غير الموصوف. وغلا الجهم في ذلك إلى حد أنه أنكر صفة الوجود لأنها من صفات الحوادث، وهذا ولا شك غلوّ أدى إلى عكس المراد. ونزّها معًا الباري جلّ شأنه عن كل ما له شائبة الحدوث والتغير.

وهذه فلسفة جريئة تتعارض مع النصوص الدينية، ولا تتلاءم مع حرية الإيمان في صدر الإسلام. وكان لها أثرها فيمن حولها من محافظين ومجدّدين. فحمل السلف عليها حملة عنيفة، ورموا الرجلين بالكفر والزندقة. واستمرت هذه الحملة إلى عهد ابن تيمية الذي خلط -كما أشرنا- بين الجهمية والمعتزلة. وأخذ المفكرون الأحرار بقدر منها، ورفضوا ما لا يقره العقل، وما لا يتفق مع جلال الله وكماله. وقد عاصر الجعد والجهم واصل بن عطاء (١٣٠هـ/ ٨٤٨م)

(١) الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، القاهرة ١٩٤٩.

وعمرو بن عبيد (١٤٤هـ/ ٧٦٢م) مؤسسي جماعة المعتزلة، وسرت إليهما أفكارهما، وكان لهما شأن في نشأة هذه الجماعة. ولا نزاع في أن هناك وجوه شبه بين آراء الجهم وآراء بعض المعتزلة، ولكن هذا لا يؤدي إلى الخلط بينهم. ومهما يكن من أمر فالجهم وزميله يعدان واضعي دعائم الفلسفة الإلهية في الإسلام، قالا بآراء قدر لها أن تثير جدلاً طويلاً لدى المفكرين اللاحقين من متكلمين وفلاسفة.



الفصل الثاني
السلفيون

لم ينشأ علم الكلام دفعة واحدة، بل مرّ بأدوار مختلفة، وتصعد نشأته إلى النصْف الثاني من القرن الأول للهجرة. بدأ في صورة مشاكل متفرقة أملتها ظروف خاصة، ثم أخذ في تنسيقها وتنظيمها إلى أن أضحت في أوائل القرن الثالث علمًا له منهجه وموضوعه. وتعتبر الفرق الدينية المهد الأول لهذا العلم، وهي تقوم في أغلبها على أساس سياسي - فقد كانت الخلافة أهم مسألة اشتدّ فيها الخلاف، وتكوّن حولها أهم الفرق، من خوارج، وشيعة، ومرجئة. وعن طريق السياسة انتقلت هذه الفرق إلى البحث في أصول الدين، وأصبح في كل فرقة متكلموها. وانضمت إليها فرق أخرى كان هدفها الأول البحث والدراسة، ومعالجة المشاكل الدينية. ونستطيع أن نقرر أن هناك جماعات ثلاثًا أسهمت إسهامًا كبيرًا في تكوين علم الكلام، وهي: السلف، والمعتزلة، والأشاعرة، ويعنينا أن نبين موقفها من مشكلة الألوهية.

ونحب أن نلاحظ أن علم الكلام، شأنه شأن الدراسات الأخرى، نشأ في البيئة الإسلامية، وتأثر بمختلف ظروفها وأحداثها. ومن الخطأ أن نقطع بأنه لم تسرِ

إليه عدوى الأفكار التي سرت إلى العالم الإسلامي، وقد حاول بعض الباحثين الشرقيين والمستشرقين أن يربطوا آراء وأفكارًا كلامية بأشباه لها ونظائر في الأديان والمذاهب الشرقية، أو في الفلسفات الغربية. ولهم في ذلك أبحاث تصعد إلى أخريات القرن الماضي، وتمتد إلى اليوم، وهي لا تخلو من عمق ودقة. وتحاول بوجه خاص أن تبين ما كان لعلم اللاهوت المسيحي أو للفلسفة اليونانية من أثر في الدراسات الكلامية، ولن نقف عند شيء من هذا إلا ما له صلة بمشكلة الألوهية. وفي كل علم فروض يبنى عليها، وقيمة الفرض العلمي في أن يطابق الواقع، أو أن تؤيده النصوص والوثائق التاريخية.

أوائلهم

يراد بالسلفيين من يأخذون بالمأثور، ويؤثرون الرواية على الدراية، والنقل على العقل. ويسمون أهل السنّة والجماعة؛ لأنهم يرون مسلكهم الأصل، وما عداه خروج عليه. وكان المسلمون في الصدر الأول سلفيين جميعًا، لا يأخذون في الأصول والفروع إلا بما ورد في الكتاب والسنة. آمنوا بالله من غير بحث ولا جدل، وفهموا الآيات القرآنية فهمًا مجملاً على حسب ظاهرها. فهم لا يؤولون ولا يشبهون، بل ينزهون ويفوضون، سئل ربيعة الرأي (١٣٥هـ/ ٧٥٣م) عن قوله تعالى:﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، كيف استوى؟ فقال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق». وسئل تلميذه مالك بن أنس (١٧٨هـ/ ٧٩٥م)

السؤال نفسه، فأجاب إجابة مشابهة، وقال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». ويوم أن ظهرت الفرق وتعددت الآراء، سلك هذا المسلك عدد كبير من المسلمين، وعُدُّوا سلفيين، وإن باعدت بينهم وبين الصدور قرون طويلة. فابن تيمية مثلاً- وهو من رجال القرن الثامن الهجري - سلفي، كالحسن البصري (١١٠هـ/ ٧٢٩م) وهو من رجال القرن الأول. ولا يزال بين المسلمين المعاصرين من يؤثر الاتجاه السلفي، ويعد نفسه من السلفيين.

وبين السلفيين الأول عبد الله بن عباس (٦٨هـ/ ٦٨٨م)، وعبد الله بن عمر (٧٤هـ/ ٦٩٤م)، وعمر بن عبد العزيز (١٠١هـ/ ٧٢٠م)، والزهري (١٢٤هـ/ ٧٤٢م)، وجعفر الصادق (١٤٨هـ/ ٧٦٥م). ولهم شأن في نشأة العلوم الدينية، ولكنهم إلى التشريع والحديث والتفسير أقرب. والأئمة الأربعة من السلف ولا شك، وتعزى إليهم كتب وآراء كلامية ينبغي أن تؤخذ في شيء من التحفظ. فأبو حنيفة (١٥٠هـ/ ٧٦٧م)، وقد عُدَّ الحدّ الأعلى للماتريدية، أُجري على لسانه ما هو في الغالب من صنع قرون متأخرة. والثلاثة الآخرون يكرهون علم الكلام، وينفرون من الاشتغال به. ومع هذا ينسب إلى مالك (١٧٩هـ/ ٧٩٥م) «رسالة في الرد على القدرية» وإلى الشافعي (٢٠٤هـ/ ٨٢٠م) آراء تتصل بمشكلة الألوهية. ولابن حنبل (٢٤١هـ/ ٨٥٥م) «رسالة في الردّ على الجهمية» تردّد شيئًا مما قال به السلف، وقد يسند إليه أتباعه ما لم يقل به. والحق أن الأربعة فقهاء ومشرعون قبل أن يكونوا جدليين ومتكلمين.

وتتلخص عقيدة السلفيين في أن الله واحد، فرد صمد، لا إله غيره، ولا معبود سواه، لم يتخذ صاحبة ولا ولدًا. هو حيّ، عالم، قادر، سميع، بصير، مريد، متكلم. والقرآن كلام الله، وهو غير مخلوق. ولله وجه لا كالأوجه ويد لا كالأيدي، ويُرَى بالأبصار يوم القيامة[١] فهم صفاتية يثبتون صفات الله وأسماءه الحسنى كما وردت وينكرون التعطيل والمعطلين.

* * *

وهذه عقيدة تأخذ الأمور على ظاهرها، وتصورها بصورة مألوفة من البشر، مع الاستمساك بالتنزيه ومخالفة الحوادث. فلا فلسفة فيها ولا تعقيد، وهي دون نزاع تلائم العامة، وتقدم لهم صورة سهلة للإيمان والاعتقاد. أما تلك الصورة الفلسفية التي ظهرت في المدارس الأخرى فهي أنسب للخاصة، وهي التي دفعت الغزالي (٥٠٥هـ/ ١١١١م) إلى القول «بإلجام العوام عن الكلام»، و «بالاقتصاد في الاعتقاد». إلا أنها في نزعتها الظاهرية تؤذن بشيء من التشبيه، وتفسح المجال للمشبهة من حشويّة وشيعة أفسدوا الإسلام بما أدخلوا فيه من إسرائيليات، وما وضعوا من أحاديث[٢] وتؤذن كذلك بالتجسيم الذي قال به الكرَّامية، وأظهروا الألوهية في صورة مادية منكرة[٣].

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٣٠٠ – ٣٠١.
(٢) الشهرستاني، الملل، ص ٧٥ – ٧٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٧٩ – ٨٥.

وكم بذل السلفيون من جهد في الرد على خُصُومهم ومعارضيهم من جهمية ومعتزلة ورافضة وفلاسفة، وأبلوا في ذلك بلاء حسنًا. ولم يشعروا بحاجة ماسة إلى إثبات وجود البارئ جل شأنه، ففي القرآن آيات بيّنات تملأ القلوب يقينًا، وتزيد النفوس طمأنينة. ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات/ ٢٠ – ٢١]، ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا﴾ [الفرقان/ ٦١]، ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ﴾ [يس/ ٣٣]. على أن السلفيين لم يسلموا من بعض المؤثرات الفلسفية، فأخذوا يفرقون بين الصفة والموصوف، والاسم والمسمى، وصفات الذات وصفات الأفعال، والكلام النفسي والكلام المتعلق بالأمر والنهي. ويكفي أن نشير إلى ثلاثة من أكبر ممثليهم في عصور مختلفة، وهم: عبد الله بن كلاب، وابن حزم، وابن تيمية.

ابن كلاّب (٢٤٠هـ/ ٨٤٢م). هو أول سلفي حاول نوعًا أن يفلسف فكرة الألوهية. عاصر كبار المعتزلة، وناظرهم، وبخاصة أبو الهذيل العلاّف (٢٣٤هـ/ ٨٤٩م) الذي توسع في هذه الفلسفة. وليس بغريب أن يأخذ عنهم، ويأخذوا عنه. عرف له الأشعري (٣٢٤هـ/ ٩٣٥م) منزلته، وعرض في مقالات الإسلاميين لآرائه في عدة مواضع[1]، وقد تأثر هو نفسه بقدر منها. وكان يرى أن الاسم غير المسمى، والصفة غير الموصوف، فالصفة غير الذات، لأنها إنما تقوم بها

---

(١) الأشعري، مقالات، جـ ٢، فهرس، ص ٣١.

في حين أن الذات تقوم بنفسها. وصفات الله هي أسماؤه، «وهي ليست هو، ولا غيره[١]». تعبير سيصادف نجاحًا لدى الأشعري، وإن كان لا يحل إشكالًا، وهو على كل حال رد على الجهمية الذين كانوا يقولون إن صفات الله غيره[٢]. ولا يقر ابن كلاب إلا صفات الذات كالعلم والسمع والبصر، وينكر صفات الفعل لأنها تؤذن بالحدوث. وكلام الله في رأيه قديم، والقرآن منزل غير مخلوق[٣]. وقد شهد ابن كلاب محنة خلق القرآن، وكان لا بد له أن يقف إلى جانب أحمد بن حنبل والسلفيين جميعًا.

ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م): أحد أولئك المفكرين الغزيري الثقافة المتعدّدي ألوان النشاط، كان أديبًا ومؤرخًا، محدِّثًا ومفسرًا، فقيهًا ومتكلمًا. وبرغم ميوله السلفيّة كان من أنصار الحسّ والتجربة، يعوّل على الملاحظة ويعتد بالتجربة[٤]. وكان نقّادةً قوي الحجة، ينفذ إلى نقط الضعف، ويعرف كيف يفحم الخصوم. امتدّ نقده إلى أرسطو بين اليونان، وإلى أبي حنيفة والأشعري بين المسلمين، ولم يترك فرقة من الفرق الدينية إلا وناقشها الحساب. أخذ بالمذهب الظاهري، وطبقه على الفروع والأصول. يقبل نصوص القرآن والأحاديث الموثوق بها على ظاهرها، ولا يصرفها عن ذلك إلا إذا اقتضت ضرورة عقلية أو حسية، وهنا لا مناص من التأويل[٥] فهو لا يرفض التأويل جملة كما صنع

(١) المصدر السابق، جـ ٢، ص ٥٤٦ – ٥٤٧
(٢) المصدر السابق، جـ ١، ص ٢٩٨.
(٣) المصدر السابق، جـ ٢، ص ٥٨٤ – ٥٨٥.
(٤) ابن حزم، الفصل، جـ١، ص ٥، جـ٣، ص ١٠٧ – ١٠٨.
(٥) المصدر السابق، جـ ٣، ص ١٥٢.

أغلب السلفيين، ويسلك فيه مسلكًا خاصًّا، فيؤول مثلاً قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن/ ٢٧] بأن المراد بالوجه ذات الله.

ويرى فيما يتعلق بمشكلة الألوهية أن الله «ليس جرمًا ولا جوهرًا ولا عرضًا ولا عددًا، ولا جنسًا ولا نوعًا ولا فصلاً ولا شخصًا، ولا متحركًا ولا ساكنًا،... لا إله غيره، واحد لا واحد في العالم سواه، مخترع للموجودات كلها دونه، لا يشبه شيئًا من خلقه بوجه من الوجوه[١]» ويلحظ في هذا التصوير شيء من عدوى الفلاسفة ومصطلحاتهم. ولم ترُقْه في الجملة مشكلة الصفات التي أثارتها المدارس الكلامية السابقة، دون أن يكون لها سند من كتاب أو سنة، فإن القرآن والحديث لم ينصا على لفظ الصفات، ولم يبينا أن لله صفة أو صفات[٢] وكل ما في الأمر أن هناك نصوصًا تدل على أن الله سميع بصير عالم قادر بذاته، وينبغي أن نسلم بها كما هي[٣] ونسلم أيضًا بأن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة، ولكن بقوة غير القوة التي نرى بها الأشياء في الدنيا. والقرآن كلام الله على الحقيقة لا على المجاز، نزل به الروح الأمين على قلب محمد ﷺ ليكون من المنذرين[٤]. ويعرض للقضية التي قال بها ابن كلاب من قبل، وتبعه فيها الأشعري، وهي أن علم الله ليس هو ولا غيره، فيرفضها ملاحظًا أنها لا تقدم في الأمر شيئًا. والحقيقة أن الله عالم، وأن علمه متقدم على وجود الأشياء[٥].

(١) المصدر السابق، جـ ١، ص ١٨.
(٢) المصدر السابق، جـ ٢، ١٢٠.
(٣) المصدر السابق، جـ ٢، ١٤٠.
(٤) المصدر السابق، جـ ٣، ص ٧.
(٥) المصدر السابق، جـ ٢، ص ١٢٦-١٣٠.

ابن تيمية (٧٢٩هـ/ ١٣٢٩م): سلفي غالٍ في سلفيته، بحيث لا يدع للعقل مجالاً فسيحًا كان تقيًا ورعًا زاهدًا في متاع الدنيا، وبطلاً شجاعًا في القول والعمل، لا يبالي بخصومة الآراء التي لا يرتضيها، ولم يتردّد في أن يحمل السيف في وجه التتار، وهم أكبر قوة تصدت للإسلام والمسلمين في عهده. ويلاَحظ أنه يلتقي مع ابن حزم في عدة أمور: تبحر في العلوم الإسلامية مثله، فكان محدّثًا ومفسرًا، فقيهًا ومتكلمًا؛ ونال حظًّا من الدراسات الفلسفية. وأولع بالنقد والجدل ولوعه، وكان لسانه على خصومه أحدَّ من السيف. نقد كبار الخلفاء والعلماء، وبلغ به النقد أن أحصى على عمر بن الخطاب وعليّ بن أبي طالب بعض المآخذ، وأن حمل على الغزالي وابن عربي (٦٣٧هـ/ ١٢٤٠م)؛ ولم تسلم الفرق الدينية من نقده وتجريحه. نقد الأحياء كما نقد الأموات، وأوغر بنقده صدور معاصريه، فتألبوا عليه وخاصموه، وسجن غير مرة في الشام ومصر، وانتهى به المطاف أن مات في سجنه.

يعوِّل ابن تيمية التعويل كله على النقل، ولا يدع للعقل مجالاً كبيرًا برغم ما منح من عقل جبار. ويذهب إلى أن القرآن يشتمل على علوم الدين كلها، وأن الصحابة والتابعين وتابعيهم فقط هم الذين يؤخذ عنهم، طبقات ثلاث، ولا شيء وراءها. وهو لهذا يرى أن نَصِف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله، فهو حي قيوم، سميع بصير، عليم قدير، غفور ودود، فعال لما يريد، هو الأول والآخر، والظاهر والباطن[١] ويثبت له أيضًا الاستواء على العرش واليد والوجه،

(١) ابن تيمية -الرسالة التدمرية، مجموعة الرسائل، القاهرة ١٩٠٤، ص ٧، ٨، ٩، الإكليل في المتشابه والتأويل، مجموعة الرسائل، ص ٢٦، ٢٨.

كما وردت في القرآن الكريم. ولا يتنافى هذا في رأيه مع التوحيد والتنزيه، لأن مدلول الصفات بالنسبة لله غير مدلولها بالنسبة للعباد، وكل ما خطر ببالك، فالله بخلاف ذلك[1]. فيقف ابن تيمية موقفًا وسطًا بين التعطيل والتمثيل، فلا يلغي الصفات كما قال المعطلة، ولا يمثلها بصفات العباد كما صنع المشبهة[2] -ومع هذا يثبت الفوقية والمكانية كما وردت في بعض النصوص، وهي تؤدي إلى تجسيم لا مفر منه[3]. ويردّد ما قال أحمد بن حنبل في خلق القرآن، فكلام الله قديم والقرآن غير مخلوق، ونُطْقنا وألفاظنا هي المحدثة وحدها.

حكم وتقدير

لسنا في حاجة أن نشير إلى أن السلف يصورون الألوهية تصويرًا شبيهًا بذلك الذي قال به جماعة السابقين لسقراط، الذين رسموا آلهتهم على صورة من أنفسهم. وهو قريب أيضًا مما ورد في بعض الكتب المقدسة، وفي التوراة خاصة. وسنده الأعظم أنه يعتمد على المأثور والمنقول، وتلك حجة تذعن لها العامة كل الإذعان. وزاد السلف قوة معارضتهم للخصوم من ملحدين وغلاة ومجدّدين، ويوم أن خفّت هذه المعارضة هدأت الحركة السلفية. لا سيما وقد قَرُب الأشعري من العقيدة السلفية كل القرب، وأضحى مذهبه مذهب أهل السنة والجماعة، ولم يضره في شيء معارضة ابن حزم ولا ابن تيمية له.

---

(١) ابن تيمية،التدمرية، ص ١٢.
(٢) ابن تيمية، العقيدة المحمدية الكبرى، مجموعة الرسائل الكبرى، ص ٤٤٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١.

ويمكننا أن نقول إن الحركة السلفية في القرون الأخيرة تركزت خاصة حول العبادات والفروع، ولم يعنها من العقائد والأصول إلا محاربة شوائب الشرك والوثنية من تعظيم القبور، واتخاذ بعض الأحياء أو الموتى شفعاء عند الله. والوهابيون أتباع محمد بن عبد الوهاب (١٢٠١هـ/ ١٧٨٧م) وأصحاب «الطريقة المحمدية» يدعون إلى الأخذ بصريح الكتاب والسنة، ويعتبرون كل ما لا أصل له فيهما بدعة، ويرفضون التأويل ويعدون أنفسهم امتدادًا للحنابلة ولابن تيمية بوجه خاص. وتقوم دعوتهم أساسًا على محاربة البدع، والدعوة إلى الاستمساك بالواجبات والمندوبات، واستعادة المسلك الذي كان عليه السلف الصالح. فيحرمون التدخين، ويكرهون حلق الذقن، ويستمسكون بصلاة الجماعة. ويحاربون كل ما يؤذن بالشرك واتخاذ وسطاء بين العبد وربه، فيحرّمون زيارة الأضرحة، ويهدمون ما شيد من القبور. وينادون بأن لا معبود إلا الله، وليس من الإسلام في شيء تقديس الشيوخ أو الأولياء.

وعلى نحو شبيه بهذا قامت في مصر حركة معاصرة، على أيدي محمود خطّاب (١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م) وأتباعه، وهي تدعو إلى الأخذ بصريح السنة، وتحاول إحياء بعض العادات والتقاليد الدينية القديمة، وترسم منهجًا عمليًّا للعبادة والسلوك قريبًا كل القرب من مسلك الحنابلة والوهابية.



الفصل الثالث
المعتزلة

هم الواضعون الحقيقيون لعلم الكلام، ولا تكاد توجد فكرة هامة فيه إلا ولها أصل لديهم، عرضوا لبعض مشاكله في أوائل القرن الثاني الهجري، وشغلوا به نحو قرن ونصف قرن في دراسة جادة ومتنوعة. والحق أن مدرسة المعتزلة من أخصب المدارس العقلية في الإسلام فكرًا ورجالاً، فلسفت أمورًا لم تفلسف من قبل، وعالجت مشاكل فيها عمق ودقة كالكمون والطفرة والتولد، وابتكرت حلولاً جديدة، وباسم دراسة العقائد عرضت للأخلاق والسياسة، والطبيعة، وما بعد الطبيعة، وكوّنت فلسفة تنصب على الإله والكون والإنسان، وهي بحق فلسفة الإسلام. ووفر لهذه المدرسة نخبة من المفكرين في جيلين أو ثلاثة، تعاصروا أو تلاحقوا، وتنافسوا في البحث والدراسة في حرية وطلاقة، فعارض الزميل زميله، والتلميذ أستاذه، وفي هذه المعارضة قوتهم وضعفهم في آن واحد، وحققوا إنتاجًا غزيرًا تشير إليه المراجع القديمة بالعشرات، ولم يكد الزمن يبقي على شيء منه. وحتى العقد الخامس من هذا القرن، لم يكن بين أيدينا من مؤلفات المعتزلة الأوائل في العقائد إلا كتابان: ١- دُرَّة التنزيل وغُرَّة التأويل

للإسكافي (٨٥٥)، ٢- والانتصار للخياط (٣١٨هـ/٩١٠م). ثم اهتدينا أخيرًا إلى مؤلفات القاضي عبد الجبار (٤١٤هـ/ ١٠٢٣م)، وفي مقدمتها كتاب المغني، تلك الموسوعة المعتزلية الكبرى التي لم تكتمل بعد، وأملنا كبير في أن نقف على البقية الباقية منها.

تاريخهم

مرَّت مدرسة المعتزلة بفترتين متميزتين: فترة عباسية (١٠٠هـ - ٢٣٧هـ)، وأخرى بويهية (٣٣٤هـ - ٤٤٧هـ). عاش رعيلها الأول تحت حكم الأمويين قليلاً، ثم ملأ صدر الدولة العباسية نشاطًا وحركة، ونظرًا وجدلاً ودفاعًا عن الدين، في جو مليء بالأفكار الطارئة والآراء الدخيلة. بدأ في البصرة، ثم امتد منه فرع إلى بغداد، وبقدر ما تحرز البصريون من السياسة انغمس البغداديون فيها، وأسهموا في إشعال نار محنة خلق القرآن، وأججوها حتى أكلتهم. وقضى المعتزلة نحو قرن تقريبًا (٢٣٧هـ - ٣٣٤هـ) في تراجع وتدهور، ولم يُجْدِهم كثيرًا دفاع الجاحظ (٢٥٥هـ/ ٨٦٩م) والخياط عنهم. وشاء أبو علي الجبائي (٣٠٣هـ/ ٩١٦م) وابنه أبو هاشم (٣٢٠هـ/ ٩٣٣م) في أخريات القرن الثالث الهجري وأوائل الرابع أن ينهضا بهم من جديد، ولكن خروج الأشعري عليهم لم يمكن من ذلك، واضطروا أن يتآخوا مع الشيعة والروافض.

والواقع أن المعتزلة قضوا في البداية نحو قرنين يتحاشون التحزّب والتشيّع، ويؤثرون الحياد في الرأي والعمل، وقد قيل إن هذا من أسباب تسميتهم. لم يكونوا بمعزل عن مشكلة الإمامة، وهي المنشأ الأول للفرق، ووقفوا إزاءها موقفًا وسطًا، وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين. ولكنهم فيما يظهر اضطروا أخيرًا تحت ضغط الأشاعرة وأهل السنة أن يلجؤوا إلى البويهيين، وأن يستخدموا السياسة مرة أخرى، فساعدت على نشر مذهبهم في بلاد فارس والبحرين واليمن، وعلى أيدي الصاحب بن عباد (٣٨٥هـ/ ٩٩٥م) الوزير البويهي خاصة، الذي حاول أن يبث آراء المعتزلة بشتى الوسائل، بالإقناع تارة والإغراء تارة أخرى. ولكن السياسة إن أعطت بيد أخذت بالأخرى، ففقد المعتزلة استقلالهم، وأضحوا ظلاًّ للشيعة. وما إن دالت[١] دولة البويهيين وحل محلها الحكم التركي السني حتى تلاشت حركة الاعتزال، ولم يبق لها من أثر إلا في صفوف الشيعة، ولدى الزيدية بوجه خاص. وهؤلاء يمتون بنسب إلى المعتزلة من قديم، فإنهم يذهبون إلى أن واصل بن عطاء تتلمذ لأبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (٨١هـ/ ٧٠٠م)، وتتلمذ له إمامهم زيد بن علي (١٢٢هـ/ ٧٤٠م)، ولا تزال آراء المعتزلة تردد بينهم حتى اليوم، وخاصة ما قال به الجبائيان، ولم يضيفوا إليها جديدًا، وربما تعصبوا لأبي هاشم أكثر من أبيه، وعندهم عُثر على مخطوط المغني الذي أشرنا إليه من قبل، ويرجى أن يكشف لديهم عن أصول أخرى للمعتزلة. ولا سبيل لأن نتحدث عن حركة اعتزال واسعة بعد النصف الأخير من القرن

---

(١) دالت: زالت.(م).

الخامس الهجري، وكل ما نصادفه أفراد اعتنقوا المذهب واستمسكوا به، أمثال الزمخشري (٥٣٨هـ/ ١١٤٤م)، وابن أبي الحديد (٦٥٤هـ/ ١٢٥٧م) صاحب شرح نهج البلاغة. والمعتزلة المتأخرون بوجه عام - وجلّهم من الزيدية- عالة على الأوائل، يرددون آراءهم، ويتعصبون لهم، وقلّ أن يأتوا بجديد. وفي مقدمتهم المرتضى الزبيدي (٨٣٧هـ/ ١٤٣٦م) صاحب «المنية والأمل»، الذي استمده من كتب المعتزلة الأوائل، وبخاصة «طبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار.

منهجهم

ومن أخص خصائص المعتزلة أنهم يؤمنون بالعقل الإيمان كله، يحكمونه في الأمور على اختلافها، ويسيرون معه إلى أقصى مدى، ويرون أن للكون نظامًا محكمًا يخضع له، فهم أشبه ما يكون بديكارت بين العقليين المحدثين. لا ينكرون النقل، ولكنهم لا يترددون في أن يخضعوه لحكم العقل، ويقررون أن «الفكر قبل السمع». فيؤولون المتشابه من الآيات القرآنية، ويرفضون الأحاديث التي لا يقرها العقل، وهم يتحرزون في الجملة من خبر الآحاد. ولعلهم في ردهم على خصوم الدين ومعارضيه كانوا مضطرين لأن يلجؤوا أولاً إلى العقل والمنطق، وقد برعوا في ذلك براعة كبرى، وألموا بالآراء الدينية والفلسفية المحيطة بهم على اختلافها. غير أن نزعتهم العقلية الغالية دفعتهم لأن يطبقوا قوانين العقل على عالم السماء كما طبقوها على عالم الأرض، فقادتهم إلى آراء لا تخلو من جرأة،

وانتهت بهم إلى فلسفة إلهية لا تلتزم دائمًا كل ما ينبغي من معاني الجلال والكمال. ومبدؤهم القائل «بقياس الغائب على الشاهد»، لا يمكن أن يسلم به على إطلاقه، وهو يتعارض على كل حال مع مبدأ التفويض الذي قال به السلف.

وقدّس المعتزلة أيضًا حرية الرأي، قدسوها لدى معارضيهم كما قدسوها فيما بينهم. فاستمعوا من خصومهم إلى أغرب الآراء وأشنعها، وحللوها وأثبتوا بطلانها. وأفسحوا مجال البحث فيما بينهم، ولم يضرهم أن يعارض التلميذ أستاذه، ولا الابن أباه. ولهم في الموضوع الواحد آراء متعارضة وحجج متقابلة، يقول العلاف (٢٢٨هـ/ ٨٤٩م) بنظرية الجوهر الفرد، وينكرها تلميذه وابن أخته النظام (٢٣١هـ/ ٨٤٥م)، وأورد الشهرستاني عدة مسائل اختلف فيها الجبائيان[١]، ومع اتفاقهم على الأصول الخمسة يتعارضون ويتناقضون في تفاصيل كثيرة، وأضحوا فرقًا في فرقة، وليس ثمة مدرسة لاهوتية، فيما نعتقد، اعتدت باستقلال الرأي اعتداد مدرسة المعتزلة. وكان لهذا الاعتداد أثره فيما حدث في صفوفها من انقسام وانشقاق، وبلغ الأمر بأبناء الأسرة الواحدة أن اتهم بعضهم بعضًا بالكفر، تلك التهمة التي شاعت في كثير من الفرق. وكم كان غريبًا من هؤلاء المفكرين الأحرار أن يحملوا الناس بالسيف على بعض آرائهم، لا سيما وهي لا تتصل بصميم العقيدة.

---

(١) الشهرستاني، ملل، ص ٥٥- ٥٦.

البرهنة على وجود الله

عُني المعتزلة في جدلهم مع الزنادقة والملاحدة بالبرهنة على وجود الله أكثر من عناية السلف، وكان سبيلهم فيها ذلك البرهان الطبيعي التقليدي الذي عرف في التاريخ القديم والحديث. فكانوا يقررون أن العالم حادث، له أول وله نهاية، وكل حادث لا بد له من مُحدث[١]. ونظرية الجوهر الفرد إنما أُريد بها أساسًا الرد على المادة القديمة التي قال بها أرسطو، وتتلخص في أن العالم مكوّن من جزيئات لا وجود لها ولا بقاء إلا بالعناية الإلهية[٢]. ويعزى إلى النظام صورة من هذه البرهنة، وتقوم على أن في العالم أضدادًا من حرٍّ وبرد، وقد تجتمع في مكان واحد على غير طبيعتها، وما ذاك إلا لأن هناك قوة قاهرة جمعتها، وهي البارئ جلّ شأنه[٣]. ويبدو على هذه البرهنة أنها ثمرة من ثمار الجدل المستمر مع التنويه، وكان للنظام شأن كبير فيه.

فكرة الألوهية

لا نظن أن هذه الفكرة عولجت في سعة قط لدى مدرسة لاهوتية مثلما عولجت على أيدي المعتزلة، أداروا القول فيها نحو قرن أو يزيد، وقلّبوها على وجوهها المختلفة، وأتوا فيها بالجديد والطريف. وتتلخص في مشكلة الصفات التي أثارها

(١) الشهرستاني، نهاية الالتزام، ص ٥- ٥٣.
(٢) Madkour, *La place d'al-Fârâbi*, p. 49-57.
(٣) الخياط، الانتصار، ص ٤٦.

من قبل الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، وغذّوها بغذاء كان مددًا لكل من جاء بعدهم من المتكلمين. وأساس فكرة الألوهية عندهم أمران: التنزيه، والتوحيد.

فينزهون البارئ جل شأنه عن المادة وأعراضها تنزيهًا تامًّا، «فهو ليس بجسم ولا شبح، ولا جوهر ولا عرض ولا جزء ولا كل، ولا يحده زمان أو مكان، لا والد له ولا ولد، لا تدركه الأبصار ولا يسمع بالأسماع، لا يشبه المخلوقات بحال، وكل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك»[(١)]. وتبعًا لهذا التنزيه لا سبيل لرؤية الله بالأبصار، لأنها تستلزم الجهة، والقول بالجهة بالنسبة له تعالى محال. وتكليم الله لموسى بأصوات مسموعة محال أيضًا، لأنه يؤذن بالتجسيم الذي يرفضه المعتزلة رفضًا باتًّا[(٢)]. ولا يعز عليهم أن يؤولوا النصوص التي تفيد ذلك تأويلاً عقليًّا يتمشى مع التنزيه المطلق، ويردون في بساطة الأحاديث التي تؤذن بالجسمية والمادية. ولم يتعمق أحد في فكرة مخالفة البارئ للحوادث تعمقهم، وحاربوا فكرة التشبيه والتجسيم التي سَرَت عدواها إلى الإسلام من ديانات أخرى.

وفلسفوا فكرة الوحدانية فلسفة تذكرنا بما قال به أفلوطين بين رجال مدرسة الإسكندرية، «فالله واحد أحد، لا شبيه له ولا نظير، ولا شريك ولا معين، هو الخالق المدبر، الفرد الصمد»[(٣)]. وفي هذا ما يقضي على دعوى القائلين بالثنائية والتعدد، وقد كان المعتزلة حربًا على الثنويه من مانوية ومزدكية وعلى الصابئة

---

(١) الأشعري، مقالات جـ١، ص ١٥٥- ١٥٦.
(٢) المصدر السابق، جـ١، ص ١٥٧، ٢١٦.
(٣) المصدر السابق، جـ١، ص ١٥٥، ١١٥٦.

الذين قالوا بتعدد الآلهة. واعترضتهم مشكلة الصفات وأسماء الله الحسنى، فوقفوا منها موقفًا واضحًا، وفسروها تفسيرًا يصون معنى الوحدانية. وبحثوا في حقيقة الصفة، هل هي عين الذات أو هي أمر زائد على الذات، وفرقوا بين الصفات بعضها وبعض، وقالوا بصفات ذات وصفات أفعال. ولاحظوا أن هناك صفات سلبية لفظًا ومعنى، مثل مخالفة الحوادث، وأخرى إيجابية لفظًا سلبية معنى، كالقدم والبقاء، وثالثة إيجابية لفظًا ومعنى كالقدرة والإرادة. وهناك صفات سبع عُنوا بها عناية خاصة وهي: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

ولن نقف عند هذه الصفات صفة صفة، فمن بينها ما يتطلب بحثًا بذاته، ولكنها عولجت في الجملة علاجًا يحقق معنى التوحيد. غير أن الغلو في المنطق قد يؤدي أحيانًا إلى عكس المراد، فمع حرص المعتزلة على تنزيه الله وتوحيده انتهوا إلى آراء تتعارض مع ذلك. ويكفي أن أشير إلى مثل واحد، فقد قال أكثرهم، والبصريون بخاصة، إن إرادة الله ليست قديمة، بل هي محدثة لا في محل[(١)]. هي دون نزاع صفة ضرورية للبارئ جل شأنه، وإلا صدرت الأشياء بالطبع، وهذا ما لا يقره المعتزلة. ولكنها ليست عين الذات، لأن الصفات الذاتية عامة التعلق، مما يؤدي إلى إرادة الله للفواحش، وهذا باطل. وليست قديمة بمعزل عن الذات، لأن هذا يؤدي إلى تعدد القدماء. ولم يبق إلا أن تكون حادثة، لا سيما وهي متجددة. وحدوثها

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٦٦.

وتجددها يحولان دون أن تكون في ذات الله، فهي حادثة لا في محل[١]. وقد أحس معتزلة آخرون بما في هذا القول من تهافت، فردوا الإرادة إلى العلم أو القدرة[٢].

تصوير بعض شيوخهم لها

عرض المعتزلة جميعًا لمشكلة الصفات، وأدلوا فيها بآراء متعددة، وإن قامت كلها على فكرة التوحيد. ولئن كان شيخهم واصل بن عطاء (١٣٠هـ/ ٧٤٨م) قد اكتفى بأن قرر «أن من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين»[٣]، فإن تلاميذه توسعوا في ذلك كل التوسع. ويكفي أن نشير إلى أربعة منهم قدموا لهذه المشكلة حلولاً مختلفة، وإن تلاقت عند هدف واحد، وهم: العلاّف، والنظام، ومُعَمَّر بن عياد السلمي، وأبو هاشم الجبائي.

أبو الهذيل العلاّف (٢٢٨هـ/ ٨٤٩م)

هو المؤسس الحقيقي لمدرسة المعتزلة، نمّى آراءها وطوَّرها، وغذّاها بغذاء جديد، وعلى يديه نشأ عدد غير قليل من كبار المعتزلة. وُلد بالبصرة وأقام فيها طويلاً، ودعي إلى بغداد زمنًا. عُمِّر طويلاً، عاش نحو مائة سنة، وعاصر حركة الترجمة الإسلامية الكبرى، واتصل بالثقافات الأجنبية على اختلافها. امتاز بسعة علمه وعمق تفكيره، وفصاحة لسانه، وقوة حجته، جادل الثنويّة والرافضة،

---

(١) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ٢٤٥- ٢٥١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٣٨.

(٣) الشهرستاني – ملل، ص ٣١.

وكم كان مفحمًا في جدله، لبقًا في مناظرته إلى حد أنه أفحم كثيرين، واجتذب إلى الإسلام بعض المعارضين. كتب وألف كثيرًا، ولم يبق الزمن على شيء من مؤلفاته، انتهى إلى آراء كثيرة فيها جِدَّة وغرابة، وكانت موضع نقد وملاحظة، بل هجوم ومعارضة. وهو دون نزاع أول من تعمق- بين المسلمين- في تحليل فكرة الألوهية، وصاغها صياغة فلسفية.

كان يرى أن الله ليس بجسم، ولا بذي هيئة ولا صورة(١)، رادًّا على معاصره هشام بن الحكم (١٩٨هـ/ ٨١٤م) الشيعي. وذهب في الصفات مذهبًا جديدًا يعارض به معاصرًا آخر هو عبد الله بن كُلاّب السلفي(٢)، فكان يرى أن الله «عالم بعلم هو هو، قادر بقدرة هي هو، حي بحياة هي هو»(٣)، ويعمم ذلك في الصفات الأخرى، فلا فرق عنده بين الصفة والذات. وفي هذا ما يذكرنا بما قال به أرسطو من أن المحرك الأول عقل وعاقل في آن واحد، ولا يتردد الأشعري في أن يقرر أن العلاف تأثر بهذا الرأي(٤)، ويؤيده الشهرستاني في ذلك على نحو ما(٥). والكلام صفة قديمة، أما القرآن فمخلوق، خلقه الله في اللوح المحفوظ، ثم أنزل على محمد ﷺ (٦). ووضع العلاّف دعائم فكرة الصلاح والأصلح، فالله يفعل

(١) الخياط، الانتصار جـ٢ ص ٤١.
(٢) ص ٥٠ (= ص٨٤).
(٣) الأشعري، مقالات، جـ١، ص ١٦٥.
(٤) المصدر السابق جـ٢، ص ٤٨٣.
(٥) المصدر السابق، جـ٢، ص ٥٩٨.
(٦) الشهرستاني، ملل، ص ٣٤.

الأصلح دائمًا، ويستطيع ما دونه، ولكنه لا يفعله، وما في العالم من ظلم أو جور إنما هو من صنع الإنسان[١].

النّظّام (٢٣١هـ/ ٨٤٥م)

فيلسوف المعتزلة الأول، أعمقهم تفكيرًا، وأشدهم جرأة، وأكثرهم استقلالاً في الرأي، وأعظمهم أصالة. ابن أخت العلاف وتلميذه، أخذ عنه، ثم خرج عليه واستقل بمذهبه. يلتقي معه في سعة الاطلاع، وفصاحة اللسان، وقوة الحجة، ويظهر أنه برز عليه في هذا كله. وُلِد بالبصرة ونشأ بها، ثم طوّف في حواضر الإسلام الثقافية، واستقر به المقام أخيرًا في بغداد. وينسب إلى بلخ، وهي مدينة عرفت الثقافة اليونانية قبل الإسلام بقرون، واختلطت فيها المذاهب والديانات الشرقية القديمة كالزرادشتية والمانوية والنصرانية. لم يعمّر طويلاً كما عمر أستاذه، ومن المرجح أنه مات بين الستين والسبعين. واستطاع بفرط ذكائه وصفاء ذهنه أن يُلِمّ بالمذاهب والآراء التي كانت تردد حوله، وأن يحللها ويناقشها. غاص على المعاني الدقيقة، واستخرج منها ما لم يسبق إليه. سلك مسلك الشك ليصل إلى اليقين، واستعان بالتجربة ليكشف حقائق جديدة[٢]. رفض الخرافات والأساطير، ولم يتقبل أحاديث الجن والشياطين[٣]، وبرهن على عقلية علمية ناضجة. وله في

(١) المصدر السابق، جـ٢، ص ٤٨٣-٤٨٤.
(٢) الجاحظ، كتاب الحيوان، القاهرة ١٩١٧، جـ٥، ص٦١، جـ٦، ص ١١١.
(٣) المصدر السابق، جـ ٣، ص ١٣٩.

الفلسفة الطبيعية بوجه خاص آراء فيها كثير من العمق والدقة، كفكرة الكمون، والطفرة، والتداخل، وقال بالخلق المستمر قبل ديكارت بعدة قرون(١).

يرى رأي زملائه تمامًا في تنزيه الله وتوحيده، ويحاول أن يحل مشكلة الصفات على نحو خاص. ذهب إلى أن مدلولها سلبي دائمًا؛ فمعنى أن الله عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى أنه قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، وهكذا بالنسبة للصفات الأخرى(٢). واختلاف الصفات راجع إلى اختلاف أضدادها المنفية عن الله، وليس في هذا الاختلاف ما يؤدي إلى تعدد مطلقًا. فليست الصفة عين الذات كما قال العلاف، بل هي إثبات لها وسلب نقص عنها. وتطبيقًا لمبدأ الصلاح والأصلح يزعم أن الله لا يريد الظلم ولا يفعله، بل لا يقدر عليه، لأن من يوصف بالقدرة على العدل ينتفي عنه القدرة على الظلم، والظلم لا يصدر إلا عن قبح ونقص(٣). وهو بهذا يسير في اتجاه العلاف ويزيد عليه، وكم عيبت عليه هذه الفكرة، ورُمِي بالكفر من أجلها، وزادها شناعة أن لها أشباهًا عند الثنوية الذين اتهم بأخذها عنهم. ولسنا هنا بصدد مناقشة هذه الآراء، إلا أنَّا نلاحظ أنه إذا كان النظّام قد صان فكرة العدل الإلهي، فإنه فاته أن يصون قدرة البارئ وإرادته، ومنطقه يقضي بأن يقع في ملك الله ما لا يريد، وما لا يقدر عليه، والإرادة الإلهية عنده ضربان: إرادة

(١) عبد الهادي أبو ريدة، النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، القاهرة ١٩٤٦، (ص ١١٢– ١٦١).
(٢) الأشعري، مقالات، جـ١، ص ١٦٦– ١٦٧؛ جـ٢، ص ٤٨٧.
(٣) الخياط، الانتصار، ص ١٧، ٣٣.

لأفعال البارئ بمعنى خلقها وتكوينها، وإرادة لأفعال العباد بمعنى الأمر بها أو النهي عنها[١].

معمر بن عباد السلمي (٢٢٠هـ/ ٨٣٥م)

شيخ أصحاب المعاني، كان ذا نزعة فلسفية لا تخلو من عمق ودقة. نشأ بالبصرة، وقضى فيها زمنًا، ثم انتقل إلى بغداد. عاصر العلاّف والنظّام، واشترك في نشاطهما الكلامي والفلسفي. وذهب بدوره إلى نفي الصفات، وأمعن في ذلك. وكأنما كان ينفر من لفظ «الصفات»، كما صنع ابن حزم فيما بعد، وأحل محله لفظًا آخر هو «المعاني». وما المعاني إلا مجرد أمور اعتبارية - فهي أبعد عن فكرة الجوهر التي تلابس الصفات- فذات الله واحدة، والصفات ليست إلا معاني ثانوية[٢]. وكان معمر يمنع أن يقال إن الله قديم، لأن ذلك يشعر بالتقادم الزمني[٣]. وذهب إلى أبعد من هذا، وأنكر قدرة الله على خلق الأعراض، تنزيهًا له عن المكان والحدوث[٤].

ويرى أن التغير إنما يتم لمعنى، فكل شيء يسكن ويتحرك لمعنى فيه. وليس لهذه المعاني كل ولا جميع، وإنما تحدث في وقت واحد[٥]. فالوجود لمعنى، والعدم

(١) الأشعري، مقالات، ص ١، ص ١٩٠- ١٩١.
(٢) المصدر السابق، جـ١، ص ١٦٨.
(٣) الشهرستاني، ملل، ٤٧
(٤) الخياط، الانتصار، ص ٥٤- ٥٥.
(٥) الأشعري، مقالات، جـ٢، ص ٣٧٢، الشهرستاني، ملل، جـ١، ص ٩٠.

لمعنى آخر، والعالم الطبيعي جميعه في وجوده وتغيره إنما يخضع لهذه المعاني الصادرة عن الله جل شأنه – وهذه المعاني بعيدة كل البعد عن المادية والجسمية، وهي أدخل في باب المثالية– تشبه مثل أفلاطون في أنها مجردة عن المادة، ولكن لا وجود لها في استقلال. فهي مجرد اعتبارات ذهنية.

أبو هاشم الجبائي (٣٢١هـ/ ٩٣٢م)

آخر المعتزلة الكبار، وآخر شيوخ مدرسة البصرة. ولد بالبصرة ونشأ بها، وتتلمذ لأبيه، وكان هو والأشعري دعامة حلقته في البداية. ثم انفصل عنه، وخالفه في الرأي، وكوّن فرقة خاصة به. انتقل إلى بغداد، ووقف على ما فيها من حركة فلسفية. عاصر الفارابي وبعض المشائين العرب، وتأثر بهم، ونظريته في الأحوال خير شاهد على ذلك. حاول الرد على بعض آراء أرسطو الطبيعية[١].

وهو يرى أن العلم والقدرة أحوال، والحال لا هي موجودة ولا هي معدومة، لا هي معلومة ولا هي مجهولة، لا هي قديمة ولا هي حديثة، وإنما هي مرتبطة بالذات، فنحن لا نعرفها إلا عن طريقها[٢]. فالأحوال وجوه واعتبارات لذات واحدة، بها تعرف وبها تتميز من غيرها. ونظرية الأحوال – كنظرية المعاني– ترمي إلى إثبات أن الذات الإلهية واحدة، وأن الصفات ليست إلا مجرد أحوال وأمور اعتبارية لا تعرف إلا عن طريق الذات. وكأنه بهذا يقترب من السلف نوعًا،

(١) ابن النديم، الفهرست، ص ٢٤٧؛ القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٤٠.
(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٨٢.

فيسلم بالصفات، ولكنه يعدها مجرد أحوال يدركها الذهن، ولا وجود لها في الخارج. ولعل هذا هو الذي يسر للباقلاني والجويني من أئمة الأشاعرة الأخذ بهذه الفكرة.

ولا ضير في القول بأن الأحوال أمور اعتبارية، أما وصفها بأنها لا موجودة ولا معدومة فباطل، لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم. وقد لاحظ الشهرستاني بحق أنه كان الأجدر بأبي هاشم أن يقول إنها موجودة في الأذهان[١].

* * *

حكم وتقدير

لا شك في أن فكرة الألوهية عند المعتزلة فكرة مجردة صرفة وعقلية مطلقة، سمت عن كل ما هو مادي وجسمي، وهي شبيهة بنظائرها لدى المؤلهين العقليين في التاريخ القديم والحديث. فصَّلوا فيها القول، وفلسفوها ما استطاعوا، فعقدوها وخرجوا بها عن دائرة الفكرة البسيطة السهلة التي تلائم عامة المؤمنين. ويرجع هذا التفصيل إلى البيئة التي عاشوا فيها، فقد كانت ملأى بالحوار والجدل الديني بين الطوائف المختلفة، وكثيرًا ما أشرف على بعض الولاة والأمراء فزادوه حماسًا وقوة. وربما كان للاحتراف شأن في هذا أيضًا، فهم جماعة وقفوا أنفسهم على دراسة العقيدة والدفاع عنها. وكانت البصرة ملائمة لهم، وفيها أتوا بالجديد والطريف، ولا شك في أن معتزلة البصرة أعظم ابتكارًا من معتزلة بغداد.

(١) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ١٤٨- ١٤٩.

لم يكن الموضوع الذي عالجوه هينًا، لجؤوا فيه إلى العقل، فجمح بهم أحيانًا وانتهى إلى متناقضات واضحة. وقد يقنعون ببعض الألفاظ والصيغ الأخاذة التي لا تحل إشكالاً. فأثاروا ما أثاروا من نقد واعتراض. ورُدّ عليهم بقدر ما رَدُّوا على غيرهم أو يزيد. ومهما يكن من أمر فإن نزعتهم العقلية فتحت أمام المسلمين أبوابًا لم تكن لتفتح لو وقفوا عند المنقول وحده، وأفسحت السبيل للدراسات العلمية والفلسفية. وإذا كانت هذه النزعة قد ضعفت طوال قرون عديدة، وهي قرون التدهور والتراجع، فإن النهضة الإسلامية الحديثة تعول عليها اليوم وتعتد بها.

دافع المعتزلة عن فكرة التوحيد، وأجهدوا أنفسهم في حمايتها ردًّا على الثنوية من مزدكية ومانوية، واستعانوا في دفاعهم بكل ما وقفوا عليه في الثقافات الأجنبية -ولوحظ من قديم أن العلاف والنظام تفتحت أذهانهما لبعض آراء فلاسفة اليونان، ولم يكن معتزلة القرن الثالث الهجري أقل تأثرًا وأخذًا عنها، ولعل الجاحظ (٢٥٥هـ/ ٨٦٩م) من أوضح الأمثلة على ذلك. واعتبار صفات البارئ «معاني» على نحو ما صنع معمر بن عباد السلمي، أو القول بأنها «أحوال» على نحو ما قرر أبو هاشم الجبائي، يذكرنا بفلسفة المعاني السقراطية.

وإذا كان المعتزلة قد تأثروا بغيرهم، فإنهم أثروا أيضًا فيمن جادلهم. فأخذ عنهم المشاءون العرب، وفي مقدمتهم الكندي (٢٥٢هـ/ ٨٦٦م) الذي يمكن أن يعد في آنٍ واحد معتزليًّا ومشائيًّا، وقد أشرنا غير مرة إلى أنه من الخطأ أن يفصل الفكر الفلسفي عن الفكر الكلامي في الإسلام. والأشاعرة، وهم الذين عارضوا

المعتزلة وحلّوا محلهم، يمكن أن يعتبروا امتدادًا لهم وضربًا من التلطيف لحدتهم. وأبو الحسن الأشعري نفسه إنما نهل من موارده‌م أولاً، وكان معتزليًّا قبل أن يصبح إمامًا للأشاعرة.

وفي الجو الإسلامي نشأت جماعة القرّائين من اليهود، وتأثرت بآراء المعتزلة في العدل والتوحيد، وعنيت مثلهم بمشكلة الصفات، بل سُمِّي القرّاؤون متكلمين أسوة بهم(١) وسعديا الفيومي (٣١٢هـ/ ٩٢١م) زعيم الربانيين المحافظين لم يسلم هو أيضًا من عدوى المعتزلة، فاحتفظ للعقل بمكان إلى جانب النقل، ودافع عن وحدة الله وصفاته، وأنكر مادة أرسطو القديمة التي تتعارض مع نظرية الخلق الدينية(٢). ولم تغب عن ابن ميمون (٦٠١هـ/ ١٢٠٤م) بعض آراء المعتزلة، فنفى عن الله الجسمية والمكانية، وفسّر الصفات تفسيرًا سلبيًّا كما صنع النظّام، ولعله في كتابه المشهور: دلالة الحائرين، يشير بلفظ الحائرين إلى المشبهة الذين ينسبون إلى الله صفات البشر. إلا أنه دون نزاع أعرف بالأشاعرة منه بالمعتزلة، وإليهم يصوب بوجه خاص في نقده لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ.

وجاراه في هذا القديس توما الأكويني في كتابه «الخلاصة في الرد على الأمم» (*Summa contra Gentiles*)، حيث انتصر لمبدأ السببية، وحمل حملة عنيفة على منكريه، وعني بهم الأشاعرة في الغالب، وإن لم يصرح باسمهم.

(١) Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1929, p. 472-473.
(٢) *Ibid.*

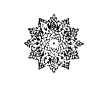
إلا أن هذا لا يسمح لنا بأن نقطع - كما صنع آسين بلاسيوس- بأن بعض أفكار لاهوتي المسيحيين في القرن الثالث عشر مستمدة من أصول معتزلية أو أشعرية(١)، ذلك لأن الدراسات الكلامية بعامة، والمعتزلية بخاصة لم تُعْرف في العالم اللاتيني بدرجة كافية، ولم يصل إليه منها إلا شذرات قليلة على لسان الغزالي أو ابن ميمون. ولم يترجم اللاتين شيئًا من كتب المعتزلة، لأن آثارهم اختفت في الشرق قبل حركة الترجمة اللاتينية، وابن رشد نفسه يشكو من نقص هذه الكتب في الأندلس(٢).

وإذ كان الاعتزال قد حورب وطورد في معظم البلاد الإسلامية طوال قرون ستة، فيما بين القرن السادس والثاني عشر للهجرة، فإنه استعاد شيئًا من الحياة في القرن الثالث عشر. ذلك لأن حركة الإصلاح الجديدة تفسح المجال للعقل، وتعول عليه إلى جانب النقل. ومحمد عبده وإن مال إلى السلف كان من أنصار المذهب العقلي، وقد بذل جهودًا كثيرة في التوفيق بين النقل والعقل، بين الدين ومستحدثات العلم. وأيد المعتزلة تأييدًا شديدًا فيما ذهبوا إليه من حرية الفرد واختياره. وقد أصبح واضحًا اليوم أن المعتزلة فتحوا أبوابًا شتى أمام الفكر الإسلامي، وأفسحوا السبيل للدراسات العلمية والفلسفية؛ وفي محاربتهم واختفائهم ما أساء إلى الإسلام وعوّق حركة التقدم والتطور.

---

(١) Asin Palacios, Los origenes de la téologia escolástica, *Mélanges Mandonnet*, vol. II, Paris 1930.

(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة، القاهرة ١٩٥٥، ص ١٤٩.



الفصل الرابع
الأشاعرة والماتريدية

الأشاعرة

الأشاعرة مدرسة موفِّقة، حاولت أن تقف موقفًا وسطًا بين طرفين، بين النقل والعقل، بين السلف والمعتزلة. ونقطة الوسط الحقيقي ليست واضحة ولا محدّدة دائمًا، وقد يميل الموفِّق يمنة أو يسرة، فلا يرضي الجانبين، ولا يسلم من نقدهما. وهكذا كان الأشاعرة، نقدهم متأخرو المعتزلة، وعلى رأسهم القاضي عبد الجبَّار، ونقدهم متأخرو السلف، وعلى رأسهم ابن حزم وابن تيمية. ومن جهة أخرى، يحرص الموفِّق عادة على أن يجمع آراء الطرفين المتقابلين، وأن يربط بينها، وكل همّه أن يتم هذا الربط على وجه مقبول، فمدى ابتكاره محدود. وفي الواقع إذا قارنا الأشاعرة بالمعتزلة من هذه الناحية، وجدنا الأخيرين أكثر ابتكارًا، أتوا بآراء لم يسبقوا إليها، وعارضوا آراء السلف وفنَّدوها وقنع الأشاعرة بالملاءمة بين الطرفين، وانتهوا إلى رأي وسط أضحى دستورًا استمسك به الخلف إلى النهاية، واستقر بوجه خاص في القرون الأخيرة. وعصور التدهور الفكري أميل إلى التقليد والمحاكاة، تعتز بما قال به السابقون، ولا جلد لها على التغيير والتجديد، وكم من حلول وسطى قُدِّر لها أن تحيا وتعمِّر.

أخذ الأشاعرة فعْلاً بكثير من آراء المعتزلة، وأضافوا إليها آراء سلفية، ولا غرابة فإمامهم قضى -إن صحت الرواية- أربعين سنة يمارس تعاليم المعتزلة، ولم يعدل عنها إلا بعد ذلك. ومن نظريات المعتزلة ما صادف نجاحًا لدى الأشاعرة أكثر مما صادف لدى أصحابه الأُول أنفسهم، كنظرية الجوهر الفرد التي عزَّزها الأشعري، وتوسع فيها الباقلاني. وفي المعارضة ومقابلة الآراء ما يربط بعضها ببعض، ويقرب مسافة الخلاف بينها. ويلاحظ مثلاً أن المعتزلة والأشاعرة - برغم ما بينهم من خصومة- قد التقوا في القرن الخامس الهجري نوعًا ما، فأخذ إمام الحرمين ولو إلى حين عن المعتزلة بفكرة الأحوال، وأخذ القاضي عبد الجبار عن الأشاعرة بفكرة الصفات، وكاد يثبتها مثلهم. ومن الأشاعرة من عزّز النزعة العقلية وغلّبها أحيانًا كالغزالي والرازي.

ولكن لا نزاع في أن النزعة السلفية كانت سائدة لدى أغلب الأشاعرة، دفعهم إليها غلوّ المعتزلة وانتشار الآراء الجامحة. ونعْتقد أن محنة خلق القرآن تعتبر حدًّا فاصلاً بين الغلوّ والاعتدال في الدراسات الكلامية، وهي التي مهّدت لقيام الدعوة الأشعرية. وما الأشعري إلا معبِّر عن ميول عصره، وصدى لصوت زمانه. ولا أدلّ على هذا من أنه في الوقت الذي ظهرت فيه دعوته بالبصرة، قام إلى جانبه مفكران آخران يردّدان الدعوة نفسها تقريبًا، وهما الطحاوي (٣٢١هـ/ ٩٣٣م) بمصر، والماتريدي (٣٣٣هـ/ ٩٤٤م) بسمرقند، وكلاهما حنفي المذهب. فكانا يدعوان إلى الاستمساك بالكتاب

والسنة، والأخذ بما قال به الصحابة والتابعون. وقُدِّر لدعوة الأشعري أن تطغى عليهما، وأن تنتشر في العالم الإسلامي شرقًا وغربًا.

تاريخهم

بدأت الحركة الأشعرية في القرن الرابع الهجري، واشتبكت في نضال مع الفرق الأخرى، ومع المعتزلة بوجه خاص. وأسْهم الباقلاني في هذا النضال إسهامًا كبيرًا، وعُدّ بحق المؤسس الثاني للمذهب الأشعري. وبلغت هذه الخصومة أشدها في القرن الخامس الهجري على أيدي الكُندري (٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) وزير طغرلبك، الذي انتصر للمعتزلة، وأثار بخراسان فتنة دامت نحو عشر سنين، وفرّ بسببها إمام الحرمين إلى الحجاز، وسجن فيها بعض كبار الأشاعرة[١]، ومن بينهم القشيري الصوفي (٤٦٦هـ/ ١٠٧٤م) الذي وضع رسالة عنوانها: «شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة»[٢] وقد نشرت هذه الرسالة، وكان لها صدًى كبير في البلاد الإسلامية. ثم استعاد الأشاعرة مجدهم على أيدي نظام الملك (٤٨٤هـ/ ١٠٩٢م)، وأخذ نجمهم في الصعود، وأضحت آراؤهم في القرن السادس الهجري المذهب الوحيد تقريبًا والعقيدة الرسمية للدولة السنيّة. ولا شك في أن السلجوقيين والأيوبيين من بعدهم أيّدوها في المشرق، واستطاع ابن تومرت (٥٢٣هـ/ ١١٣٠م) تلميذ الغزالي أن ينقلها إلى المغرب.

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، القاهرة١٨٥٩، جـ٢، ص١٠٣؛ ابن الأثير، الكامل ، جـ١، ص٢١٠.
(٢) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة ١٩٠٦، جـ٢، ص٢٧٦-٢٨٨.

وفي وسعنا أن نقررّ أنه من نحو ثمانين فرقة من الفرق الدينية التي عرفت في القرون الأولى لم يبق إلا بقايا قليلة من الخوارج والكرامية توزعت بين المشرق والمغرب، وبعض فرق الشيعة، وهي الإسماعيلية، والإثنا عشرية، والزيدية، والنصيرية التي احتفظت بأتباع لها في العالم الإسلامي. ولا يزال المذهب الأشعري عقيدة أهل السنة إلى اليوم، ودنا منه كل الدّنو المذهب الماتريدي الذي عارضه أحيانًا تحت تأثير المنافسة الفقهية، لأنه كان يمثل الأحناف في حين انتصر الشافعية والمالكية للمذهب الأشعري، على أن هذه المنافسة نفسها تلاشت فيما بعد.

منهجهم

يعول المذهب الأشعري على الكتاب والسنة أولاً، ويعتمد على المأثور اعتمادًا كبيرًا، «والاتباع خير من الابتداع». يقول الأشعري: «قولنا الذي نقول به وعقيدتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان عليه أحمد بن حنبل نضّر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته، قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون»[١] ولا نظننا في حاجة أن نشير إلى ما في هذا النص من دلالة على ارتباط الأشعري بابن حنبل (٢٤١هـ/ ٨٥٥م) وبمحنة خلق القرآن معًا. وقد درج

(١) الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، حيدر آباد، طبعة أولى، ص٥.

الأشاعرة على سرد الآيات والأحاديث حين يستدلون على موضوع ما، سُنَّة استنها الأشعري من قبل. وهم يأخذون النصوص على ظاهرها عادة، ويتحرزون من التأويل، ولكنهم لا يرفضونه. ذلك لأن هناك نصوصًا ذات معان خفية لا تستفاد من ظاهر العبارة، ولا بدّ من التأويل لإدراك المعنى المراد[١].

ولا يرفُض الأشاعرة العقل أيضًا، وكيف يرفضونه والله يحث على النظر، ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [الأعراف/ ١٨٥]. وصدَّر الأشاعرة الأُوَل كتبهم الكلامية بفصل «في النظر وأحكامه»[٢]، وسار على نهجهم من جاؤوا بعدهم[٣]. وكل ما في الأمر أنهم لم يرسلوا للعقل العنان على نحو ما صنع المعتزلة، فلم يغلّبوه على النقل، ولم يفضلوه عليه. بل بالعكس جعلوا بوجه عام الأولوية للنقل، وعدّوا العقل خادمًا له، وهما معًا متعاونان. وما أشبه النقل بالشمس المضيئة، والعقل بالبصر السليم، وبالعقل نثبت صدق النقل وندافع عن الدين[٤]. ولقد عرف الأشعري كيف يفيد من المنهج العقلي، الذي رسمه المعتزلة في نصرة الأمور النقلية وإثباتها، ونجاحه في عرضه وجدله لا يقل عن نجاحه في نزعته التوفيقية[٥].

(١) الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، القاهرة ١٩٠٤، ص٥.
(٢) إمام الحرمين، الإرشاد، القاهرة ٩٥٠، ص٣- ١٢.
(٣) الإيجي، المواقف، الأستانة١٨٧، ص٤٦- ٦٤.
(٤) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة ١٩٠٩، ص٢.
(٥) Madkour, *L'Organon,* p. 252-253.

البرهنة على وجود الله

افتن الأشاعرة في البرهنة على وجود الله، وجعلوها جزءًا من دراسة الإلهيات. وقد بدأ الأشعري كتاب اللمع بفصل في «وجود الصانع»، وحذا حذوه تلاميذه[١]. ولإثبات وجود الله يعرض الأشاعرة صورًا من البرهان الطبيعي، فالإنسان مثلاً في تطوره من نطفة إلى علقة، ثم إلى مضغة، دليل قاطع على صانع قادر عليم[٢]. وقد يلجؤون إلى البرهان الغائي، فيلاحظون أن العالم في دقة صنعه وإحكام نظامه يرجع لا محالة إلى علة مدبّرة ومنظمة، والأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها وحكمته[٣].

فكرة الألوهية

الأشاعرة صفاتية كالسلف، يثبتون صفات البارئ كما وردت، ويفرقون بين الصفة والموصوف. فالله عالم بعلم، قادر بقدرة، وصفاته هي العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام،. وكلها صفات أزلية، ونُعُوت أبدية. ونفي الصفة نفي للموصوف، كما أن نفي الفعل نفي للفاعل[٤] فهم يبطلون التعطيل في مختلف صوره، سواء أكان تعطيلاً للصانع عن صنعه، أم تعطيلاً

(١) الأشعري، اللمع، ص٦-٧.
(٢) المصدر السابق.
(٣) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، لندن ١٩٣٤، ص٦٧.
(٤) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٢٢-٣٢٣.

له عن صفاته[١]. وأبطلوا التشبيه والتجسيم، وفوضوا النصوص المؤذنة بذلك أو أوّلوها. فالله لا يشبه شيئًا من مخلوقاته، ولا يشبهه شيء منها بوجه من الوجوه. ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، لا في مكان ولا في زمان،لا قابل للأعراض ولا للحوادث[٢]. وقدرة الله واحدة، وتنصب على جميع المقدورات، فليس ثمة شيء في الكون غير صادر عن قدرته، وعلمه تعالى أزلي شامل لجميع المعلومات، من غير حسٍ ولا بديهة ولا استدلال. ورؤية البارئ بالأبصار جائزة، لأن كل موجود يصح أن يرى، وليس إثبات الرؤية تشبيه ولا تجسيم، لأنها ليست على مقتضى رؤيتنا للأشياء في دنيانا[٣]، ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[القيامة/ ٢٢ –٢٣]. وكلام الله صفة أزلية، والقرآن كلام الله، فهو غير مخلوق[٤].

* * *

تلك هي النظرية في جملتها، وسنحاول أن نستعرضها لدى واضعها وتلاميذه من بعده. وفي هذا الاستعراض ما يبين كيف استمسك الأشاعرة برأي شيخهم، وما يكشف عن بعض النواحي التي اختلفوا معه فيها، أو التي حاولوا أن يبرزوها. ولن نستطيع أن نقف عند الأشاعرة جميعهم في مراحل التاريخ المتلاحقة، ويكفي أن نشير إلى كبارهم، ومن كان لهم شأن في نشر

(١) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص١٢٣
(٢) المصدر السابق، ص١٠٣.
(٣) الأشعري، اللمع، ص٣٢.
(٤) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٣٢٥.

المذهب وتأييده. ولن نصدر عن شيء غير ما كتبوا، لنبين موقفهم من مشكلة الألوهية في وضوح ودقة، ومن حسن الحظ أن الزمن احتفظ لنا بقدر لا بأس به من إنتاجهم.

أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ/ ٩٣٥م)

وضع الأشعري المذهب، وأقامه على أساس من التوفيق بين السلف والمعتزلة، وكان نصيب مشكلة الصفات من هذا التوفيق واضحًا. فهو يثبت مع السلف الصفات، ويقول مع المعتزلة إنها قائمة بالذات، ولكنه يعيد ما سبقه إليه ابن كلاب من أنه «لا يقال عنها: إنها هي هو، ولا هي غيره»[١]. تعبير لا يخلو من تناقض، وهو على كل حال لا يقدم كثيرًا. ولا يستطيع الأشعري أن ينكر ما ورد في الكتاب والسنة من أن لله عرشًا ووجهًا ويدًا، ولكنه قد يقبلها مع السلف كما هي من غير كيف ولا تشبيه، أو يؤولها مع المعتزلة[٢]. ويتوسع في إيراد الأدلة النقلية والعقلية المثبتة لإمكان رؤية البارئ بحيث يخيل إلينا أنه يخالف المعتزلة، ثم لا يلبث أن يقرر أن هذه الرؤية لا تستلزم جهة ولا مكانًا، وإنما هي ضرب من المعرفة والإدراك، سبيله العين على نحو غير النحو المألوف في الدنيا[٣]. ويتوسط أيضًا في موضوع صفة الكلام، فيطلق الكلام بإطلاقين: «يراد به المعنى النفسي

(١) الشهرستاني، ملل، ص٦٧.
(٢) المصدر السابق، ص٧٤.
(٣) المصدر السابق، ص٧٢

القائم بالذات، وهذا بالنسبة لله قديم أزلي. ويطلق أيضًا على الأصوات والحروف التي تؤدي هذا المعنى، وهذه ولا شك حادثة، وبذا تُحَل مشكلة خلق القرآن حلاًّ يسيرًا سهلاً»[١]. يقرِّر مع المعتزلة أن الله عدْل، ولكنه يرفض مع السلف أن نوجب عليه سبحانه وتعالى شيئًا، حتى ولو كان الصلاح والأصلح، لأنه مختار يفعل ما يشاء[٢]. ويسلم أخيرًا بما قال به المعتزلة من أن العقل يدرك ما في الأشياء من حسن وقبح، ولكن ذلك لا يُلتَزم إلا بدليل نقلي، فكل فرد، وإن استطاع أن يعرف الله بعقله، لا تجب عليه هذه المعرفة إلا بأمر شرعي[٣].

توفيق ماهر في الجملة، وإن لم يسلم من بعض المآخذ. يحتفظ للنقل والنصوص الدينية بقداستها، دون أن يهمل جانب العقل الذي يخدم العقيدة ويؤيدها. يواجه نقط الخلاف الشائكة بين السلف والمعتزلة في موضوع الألوهية، ويقدم لها حلولاً طابت لها في حينها نفوس العامة، ورضي بها نفر غير قليل من الخاصة، ثم أخذت تقوى مع الزمن حتى أضحت العقيدة السائدة. وقد قام على أمرها أئمة متلاحقون عززوها ونصروها، التزموها بوجه عام، ولم يخرجوا عليها إلا في حدود ضيقة، فَسَلِموا من الفرقة التي وقع فيها المعتزلة الأُوَل، وعبثًا حاول المتأخرون منهم أن يبرؤوا منها بعد فوات الأوان. ولا نستطيع أن نستعرض هنا كبار الأشاعرة منذ القرن الرابع الهجري إلى اليوم، ونكتفي بأن نشير إلى فريق

(١) المصدر السابق، ص٦٨.
(٢) المصدر السابق، ص٧٣-٧٤.
(٣) المصدر السابق.

منهم مثَّلوا المذهب في القرون المتلاحقة، وكان لهم شأن في توضيح فكرة الألوهية وتأييدها.

أبو بكر الباقلاني[١] (٤٠٣هـ/ ١٠١٣م)

الخليفة الأوّل للأشعري، وُلد بعده بقليل، وقضى حياته كلها تقريبًا في القرن الرابع الهجري ولم يدرك من الخامس إلا ثلاث سنين. فشهد المرحلة الأولى من مراحل المذهب الأشعري، وأسهم في الدفاع عنه ضد المعتزلة. استدعاه عضد الدولة لمجادلتهم في شيراز. وبقي معه إلى أن دخلا بغداد معًا. ويظهر أنه كان جدليًّا بارعًا، ولذلك أرسله على رأس وفد إلى القسطنطينية ليناقش علماء المسيحيين، وقد تغلَّب عليهم. ولم يفته أن يرد على الحنابلة، ولم تكن حملتهم على الأشعري بأخف من حملة المعتزلة.

أشرنا من قبل إلى أنه تأثر بالمعتزلة، فاعتنق نظرية الجوهر الفرد كما اعتنقها الأشعري، ودعَّمها وعمَّقها. وقال بفكرة الأحوال، وحاول أن يسوي بين الحال والصفة[٢]. ولا شك في أنه يعد أوَّل من ثبَّت دعائم المذهب الأشعري، وأضاف إليه أسسًا عقلية، وإن قال بمبدأ له خطره، وهو: أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول[٣]. ويكاد يردد كل ما قال به الأشعري في فكرة الألوهية.

(١) هو في حقيقته ابن الباقلاني، ولكنه اشتهر بهذه التسمية، فآثرنا استعمال اسم الشهرة.
(٢) المصدر السابق، ص٦٧
(٣) ابن خلدون، مقدمة، ص٤٠٦

إمام الحرمين (٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)

أحد رجال أربعة انتصروا للمذهب الأشعري في القرن الخامس الهجري ونَصَروه. وثانيهم عبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) صاحب «الفرق بين الفرق»، الذي كان أميل إلى التعصب وأكثر تحاملاً على المعتزلة؛ وثالثهم القشيري (٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م) الذي عانى ما عانى من فتنة خراسان بين المعتزلة و الأشاعرة؛ ورابعهم الغزالي الذي لم يعش في القرن السادس إلا بضع سنين.

نشأ إمام الحرمين بنيسابور، ثم رحل عنها إلى الحجاز على أثر فتنة خراسان، وأقام ببغداد زمنًا، واستقر أخيرًا بنيسابور نحو ٣٠ سنة ينشر المذهب الأشعري ويؤيده في المدرسة النظامية التي وُكل إليه أمرها، وكانت أول مدرسة سُنية صريحة[(١)].

وهو يقرر في اختصار: «أن الذي نرتضيه رأيًا. وندين به الله عقدًا، اتباع سلف الأمة»[(٢)]، وهو بهذا يكاد يكرر ما قال به الأشعري من قبل بنصه، وقد عدل عما قال به الباقلاني من أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وأفسح المجال بعض الشيء للآراء الفلسفية التي انتشرت في عهده على أيدي ابن سينا وتلاميذه، ومهد لطريقة المتأخرين التي خلطت بين علم الكلام والفلسفة[(٣)].

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، حـ١، ص٤٠٧.
(٢) إمام الحرمين، الإرشاد، ص ن.
(٣) ابن خلدون، مقدمة، ص٤٠٧

وقال في الألوهية بما قال به الأشعري، وإن مال نحو فكرة الأحوال زمنًا[١]. وعدّ مع الباقلاني البقاء من طبيعة الذات، لا صفة زائدة عليها كما ذهب إلى ذلك الأشعري.

الغزالي (٥٠٥هـ/ ١١١١م)

حجّة الإسلام حقًّا، دافع عنه في رده على النصارى، وفي حملته على الباطنية والفلاسفة. أخذ بالمذهب الأشعري وأيَّده، وإن كان يعيب على المتكلمين دراستهم النظرية وإسرافهم في الجدل والخصومة. وإذا كان لهذا الجدل داعٍ في القرون الأولى، فإن الحاجة إليه غيرُ ماسة في القرون التالية. والعامة يقنعون بالتقليد، ولا يقدرون على الجدل الكلامي. ولذلك دعا الغزالي إلى «إلجام العوام عن علم الكلام»، برغم أن الأشعري سبق له أن وضع رسالة «في استحسان الخوض في علم الكلام»[٢] ويبدو أن الظروف مختلفة. وتقديرًا للظروف المتأخرة أيده ابن خلدون (٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م)، فيما ذهب إليه، ورأى أن تقصر الدراسات الكلامية على الخاصة[٣]. وفي آخر حياة الغزالي حين غلبت عليه النزعة الصوفية، وأخذ ينقد ما عالج من دراسات عقلية سابقة، لم يقْسُ على علم الكلام قسوته على الدراسات الأخرى، وقرر أن غايته حفظ عقيدة أهل السنة، وحمايتها من

(١) الشهرستاني، نهاية الإقدام ص ١٣١.
(٢) الأشعري، اللمع، ص ٨٧-٩٧.
(٣) ابن خلدون، مقدمة، ص ٤٠٦-٤٠٧.

تشويش أهل البدعة، فهو واف بمقصوده وإن لم يف بمقصود الغزالي نفسه، ولم يشفه من دائه[١].

يلائم الغزالي كباقي الأشاعرة بين العقل والنقل، ويرى أن يستعان بالأول لأنه يدرك نفسه ويدرك غيره، وإذا تجرَّد من غشاوة الوهم والخيال أدرك الأشياء على حقيقتها. ولكنه يقف به عند حدود معينة، والنقل وحده هو الذي يستطيع مجاوزة هذه الحدود. ويأخذ بما أخذ به الأشعري في مشكلة الصفات، فلا يرتضي ما قال به الحشوية، ولا يقبل ما قال به المعتزلة، لأن الطرفين مغاليان. استمسك الأول بظاهر النص احترازًا من التعطيل فشبَّهوا، وبالغ الأخيرون في التنزيه، فنفوا الصفات عن البارئ جلَّ شأنه، وخير الأمور أوساطها. وعنده أن الله علَّة العالم وحده، خلقه بإرادته وقدرته، فإرادة الله علّة الموجودات جميعها، وعلمه يحيط بكل شيء. وما العلل الطبيعية إلا مجرد علاقة زمنية بين الأشياء. ويبدو عليه أنه كان معجبًا بالحلِّ الذي قدمه الأشعري لمشكلة الرؤية السعيدة، وراقه أن تفسرّ بأنها ضرب من العلم[٢].

الشهرستاني (٥٤٨هـ/ ١١٥٣م)

في القرن السادس الهجري أسهم ثلاثة رجال آخرين في تأييد الحركة الأشعرية ونشرها، أولهم ابن تومرت (٥٢٤هـ/ ١١٣٠م) تلميذ الغزالي ومَهْديُّ

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، القاهرة ١٩٦٤، ص١٩-٢١.
(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال ص ١٩.

الموحدين، وإليه يرجع الفضل في نشر المذهب الأشعري بالأندلس وشمال إفريقيا. وثانيهم الشهرستاني الذي عاصر الغزالي زمنًا، وعمّر بعده نحو أربعين سنة. وثالثهم فخر الدين الرازي الذي قضى حياته كلها تقريبًا في القرن السادس، ولم يعش في السابع إلا ست سنوات.

وقد ألمَّ الشهرستاني بتاريخ الفرق الإسلامية وآرائها إلمامًا دقيقًا، وعرضه عرضًا أمينًا منصفًا في كتابه «الملل والنحل» الذي عرفه الباحثون منذ القرن الماضي قبل أن يعرفوا «مقالات الأشعري» وعوّلوا عليه كثيرًا، ولا يزالون يعوّلون عليه حتى اليوم. ولم يقف الشهرستاني عند الفرق الدينية، بل ضمَّ إليها الفلاسفة القدامى والمحدثين، وثقافته الفلسفية في الواقع عميقة ومكتملة. ويظهر أنه تأثر بابن سينا تأثرًا كبيرًا، وإن ناقشه وعارضه.

وبرغم تعمقه في الدراسات الكلامية، كان يرى «أن دين العجائز من أسنى الجوائز»[(١)]. يبطل مع الأشاعرة التشبيه والتعطيل والأحوال، ويثبت الصفات على أنها قائمة بالذات. وقد استخدم المنهج المقارن في دراسته، فعرض آراء الفرق والفلاسفة، وقارن بينها وبين آراء الصفاتية، وأجهد نفسه في رفض الأولى وإثبات الثانية. وكتابه «نهاية الإقدام» من أوضح الأمثلة لمقابلة الآراء الكلامية والفلسفية بعضها ببعض، ومناقشتها مناقشة مفصلة، وقد جاراه فخر الدين الرازي في ذلك، وكان لهما معًا أثر كبير في متكلمي القرنين السابع والثامن.

(١) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص٤.

فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)

مفسر وفقيه، متكلم وفيلسوف، وهو دون نزاع فيلسوف المشرق الأول في القرن السادس الهجري. عُني بالفلسفة عناية كبرى، درس المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة. تتلمذ لابن سينا، وعلَّق على بعض كتبه. حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، وخلط الفلسفة بعلم الكلام. استنّ في «كتاب المحصل» سنة في تبويب المشاكل الكلامية وتقسيمها سار عليها من جاؤوا بعده، وبخاصة الإيجي في «مواقفه»، وهو في الجملة ممتاز في التقسيم والتبويب. وفخر الدين أشعري وفيٌّ لأشعريته، وإن مال إلى بعض آراء المعتزلة والماتريدية. عارض في تفسيره الكبير الذي لم يكمله ما قال به الزمخشري من آراء المعتزلة في الكشاف. ونفى عن الله الجسمية والمكانية وقيام الحوادث بذاته، وأثبت له القدرة والعلم والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر. وفرّق بين الكلام النفسي والكلام المعبَّر عنه بالأصوات والحروف، وناقش الآراء المعارضة مناقشة مفحمة. ولا يكاد يختلف مع الأشعري إلا في موضوع البقاء الذي أخذ فيه بما ارتآه الباقلاني وإمام الحرمين[١]. ويؤثر أيضًا أن يثبت الرؤية السعيدة بالأدلة النقلية، كما صنع الماتريدي، بدلاً من الأدلة العقلية.

(١) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، القاهرة ١٩٠٥، ص١٢٦.

بعض الأشاعرة المتأخرين

توالى ممثلو الأشعرية على النحو السابق جيلاً بعد جيل. فكان منهم في القرن السابع البيضاوي (٦٨٠هـ/ ١٢٨٢م) صاحب التفسير المعروف الذي عوّل فيه خاصة على كشاف الزمخشري، بعد أن نحّى آراءه الاعتزالية. وله «طوالع الأنوار من مطالع الأفكار»، وهو دراسة كلامية تحاكي صنيع فخر الدين الرازي. وفي القرن الثامن ظهر رجلان كان لهما شأنهما في القرون الخمسة التالية وهما الإيجي (٧٥٥هـ/ ١٣٥٥م) صاحب كتاب المواقف، وتلميذه سعد الدين التفتازاني، (٧٩١هـ/ ١٣٨٩م) صاحب كتاب المقاصد. وعلى هذين الكتابين قامت الدراسات العقلية في العالم الإسلامي إلى أخريات القرن التاسع عشر. خلطت فيهما الفلسفة بالكلام خلطًا تامًّا، شُرحا وعُلِّق عليهما غير مرة. وفي القرن التاسع نجد السنوسي (٨٩٥هـ/ ١٤٩٠م) الذي يعد أكبر ممثل للأشعرية في شمال إفريقيا بعد ابن تومرت، وكتابه «السنوسية» أو «عقيدة التوحيد» من متون الدراسة الكلامية التقليدية في القرون الأخيرة[١]. يقف السنوسي دائمًا إلى جانب الأشاعرة، ويرفض الآراء الأخرى. يأخذ برأي الأشعري في الغالب، وقد يؤثر عليه رأي الباقلاني أو إمام الحرمين في بعض التفاصيل والجزئيات.

ويلاحظ بوجه عام أن الأشاعرة المتأخرين يرددون آراء السابقين، وقل أن يضيفوا جديدًا. ومن أهم ما يلحظ لديهم في موضوع الألوهية أنهم توسعوا في

(١) السنوسي، عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد، القاهرة ١٨٩٨.

عدد الصفات، فصعدوا بها إلى عشرين صفة استمدوها من المناقشات السابقة، وفرقوا بين صفات الذات كالوجود، وصفات السلوب كالقدم والبقاء والوحدانية، وصفات المعاني كالقدرة والعلم والحياة، والصفات المعنوية، مثل كونه قادرًا وكونه عالمًا، وهذه تفرقة في أساسها لفظية. ورُئي تقديم عقيدة الأشاعرة في رسائل صغيرة منثورة أو منظومة، كي يسهل حفظها وترديدها، كما صنع إبراهيم اللّقاني (١٠٤٠هـ/ ١٦٣١م) في «جوهرة التوحيد»، والدردير (١١٩٠هـ/ ١٧٧٧م) في «الخريدة». والمجدِّدون وحدهم هم الذين يستطيعون أن يخترقوا تلك الحجب الكثيفة، ويعودوا مرة أخرى إلى صوغ المبادئ الكلامية في قالب عقلي شبيه بما كان يحاوله المعتزلة وغيرهم من مفكري الإسلام الأحرار، وتلك هي النهضة الفكرية التي رفع لواءها الأستاذ الإمام.

محمد عبده (١٣٢٢هـ/ ١٩٠٥م)

داعية إصلاح، ورسول نهضة، راعه ما ساد حوله من جمود في الفكر وضيق في الأفق وتشبث بمخلفات بالية لا أساس لها، وشاء أن يعود بالإسلام إلى ما كان عليه في الصدر الأول. فهو سلفي ولكنه لا يتعبد بالنصوص، يأخذ بالمأثور، ولكنه يحكم العقل فيه. وقف على الخلاف بين الفرق الكلامية، وأدرك ما انتهى إليه من فلسفات غير مجدية، وشاء أن يصور العقيدة تصويرًا سليمًا. فألف «رسالة التوحيد» ليضع الأمور في نصابها، ويعود بالعقيدة إلى ما ينبغي أن

تكون عليه، لا سيما وقد خاض المتكلمون في أمور لا قبل لهم بها، ذلك لأن الفكر في ذات الإله طلب لاكتناه أمور ممتنعة على العقل البشري[١].

وفي رأيه أن الإسلام دين توحيد، وقد جاء القرآن بصفات فيها ما يشابه البشر، وللعقل مجال كبير في فهمها على حقيقتها[٢]. «والذي يوجبه علينا الإيمان هو أن نعلم أنه موجود لا يشبه الكائنات، أزليّ أبديّ، حيّ عالم مريد قادر، متفرد في وجوب وجوده وفي كمال صفاته، وفي صنع خلقه، وأنه متكلم سميع بصير، وما يتبع ذلك من الصفات التي جاء الشرع بإطلاق أسمائها عليه»[٣]. وأما القول بأن الصفات زائدة على الذات، وأن الكلام صفة غير ما ورد في الكتب السماوية، فذلك مما لا يجوز الخوض فيه، لأن عقول البشر لاتصل إليه، وقد أدى إلى فلسفات لا مقنع منها. فالأستاذ الإمام يؤثر التسليم والتفويض على النظر غير المجدي والجدل المضلِّل أحيانًا، ويميل إلى ما قال به الغزالي وابن خلدون من الاقتصاد في الفلسفات الكلامية.

* * *

في ضوء ما تقدم نلاحظ أن الأشاعرة في تصويرهم لفكرة الألوهية عنوا بالتوحيد والتنزيه أكثر مما عنوا بالتجريد. وحكموا النصوص الدينية أولاً، وأعادوا إليها قداستها بعد أن حاول المعتزلة أن يحكموا العقل فيها ويغلبّوه عليها، فيرفضون

(١) محمد عبده- رسالة التوحيد، القاهرة١٩٣٢، ص٥١.
(٢) المصدر السابق، ص٨.
(٣) المصدر السابق، ص٥٢.

منها ما يرفضون ويؤوِّلون ما يؤوِّلون. حقًّا أن الأشاعرة الأوَل لم يغفلوا العقل، ومنهم من توسع في ذلك إلى حد اقترب فيه من المعتزلة، بل من الفلاسفة، أمثال إمام الحرمين، والغزالي، وفخر الدين الرازي، والآمدي (٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م). وجاء المتأخرون فضيقوا هذا المجال كثيرًا، الأمر الذي دفع الأستاذ الإمام أن يدعو إلى شيء من التعادل بين العقل والنقل. ومهما يكن من أمر فإن البحث في الألوهية بعد انقراض الفِرق اقتصر على الخاصّة، وقنع المتأخرون منهم بأن يرددوا آراء السابقين دون أن يضيفوا إليها جديدًا، وكل همهم أن يؤيدوا وجهة النظر الأشعرية.

الماتريدية

شعبة من شعب أهل السنة والجماعة، ظهرت في الوقت الذي ظهرت فيه الأشعرية، وهما معًا وليدتا ظروف اجتماعية وفكرية واحدة. جاءتا لسد حاجة ماسة تدعو إلى التخلص من غلوّ العقليين وعلى رأسهم المعتزلة، وغلوّ النقليين وفي مقدمتهم الحنابلة، وحاولتا التوسط بينهما، والتقتا في كثير من دعائم هذا التوسط ووسائله، ولم تختلفا إلا في بعض الفروع والتفاصيل. وقد فصَل بينهما المكان في البداية، فكانت الأشعرية في العراق والشام، ثم امتدت إلى مصر، وكانت الماتريدية في سمرقند وما وراء النهر، ولو قُدّر لهما أن ينبتا في بيئة مشتركة لامتزجتا وكونتا مذهبًا واحدًا. ويظهر أن اختلاف وجهة النظر الفقهية بينهما كانت باعثًا على التنافس وعاملاً من عوامل تنازع البقاء، فأيّد الأحناف

الماتريدية، وصعدوا بها إلى أبي حنيفة نفسه. وأيد الشافعية والمالكية الأشعرية، وبذلوا جهدًا واضحًا في نشرها بحيث امتدت إلى الأندلس وشمال أفريقيا، ولم تلبث أن أضحت العقيدة الرسمية لأهل السنّة جميعًا. ويظهر أن تقابل المذهبين لم يدع مجالاً لشيخ آخر من شيوخ الأحناف في مصر، وهو الإمام الطحاوي (٣٢١هـ/ ٩٣٣م) الذي عاصر الماتريدي والأشعري، وأحسّ بما أحسّا به من ضرورة إلى جمع الكلمة، وإزالة أسباب الفرقة، والوقوف موقفًا وسطًا بين النقليين والعقليين.

أبو منصور الماتريدي (٣٣٣هـ/ ٩٤٤م)

قامت الماتريدية على يديه في أوائل القرن الرابع للهجرة، ويظهر أن مؤسِّسها كان مغمورًا في حياته، ولم يعن به مؤرخو الفرق والطبقات بعد موته. فأهمله ابن النديم (٣٧٩هـ/ ٩٨٧م) الذي توفي بعده بنحو نصف قرن، مع أنه لم يغفل الأشعري برغم تعصبه للمعتزلة. ولم يعرض له ابن حزم في «الفصل»، مع أنه عرض لأبي حنيفة، كما أهمله البغدادي صاحب «الفرق بين الفرق» ولم يشر إليه ابن خلدون في الفصل الذي عقده لعلم الكلام في المقدمة، مع أنه نوّه بمتكلمين كثيرين. ومرَّ به أصحاب طبقات الحنفية في أغلبهم مرور الكرام. ولم يرزق من التلاميذ والأتباع مثل ما رُزق الأشعري من أئمة أعلام في سلسلة متصلة، كالباقلاني، وإمام الحرمين، والغزالي، والشهرستاني، وفخر الدين الرازي. ومن المرجح أن ارتباط الماتريدية بالفقه الحنفي هو الذي أضفى على أبي حنيفة الطابع

الكلامي المبالغ فيه، وعزّز نسبة بعض الكتب والرسائل إليه، مثل: الفقه الأكبر، وليس ببعيد أن يكون للماتريدية شأن في ذلك. على أن متكلمي الأحناف أنفسهم لم يتحمسوا جميعًا لأبي منصور، فنجم الدين عمر النسفي (٥٣٧هـ/ ١١٤٢م) لا يذكر اسمه في كتابه «العقائد»، وبعكس هذا يتحمس له أحناف آخرون، وفي مقدمتهم أبو المعين النسفي (٥٠٨هـ/ ١١١٤م) الذي ناصره بقوة، وهو منه بمثابة الشهرستاني من الأشعري، ونور الدين الصابوني (٥٨٠هـ/ ١١٨١م) الذي كان له مع فخر الدين الرازي مناظرات كثيرة. ومما يؤسف له أن مؤلفات كبار الماتريدية لا يزال معظمها مخطوطًا، وبخاصة مؤلفات أبي المعين[١] وكتاب التوحيد للماتريدي نفسه لم ينشر إلا منذ خمسة أعوام[٢].

فكرة الألوهية عند الماتريدية

يأخذ الماتريدية بالمأثور كالأشاعرة، فهم سلفيون مثلهم، ويدعون للعقل مجالاً قد يفسحون فيه، ولكنهم في الجملة أقرب إلى الأشاعرة منهم إلى المعتزلة. ففي مشكلة الألوهية يثبتون للبارئ صفات تخالف صفات الحوادث، فالله عالم

(١) بدأ المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، مع أحد تلاميذه الأستاذ عبد الحي قابيل، في تحقيق كتاب تبصرة الأدلة، وهو من بين كتب أبي المعين الكلامية الهامة، ثم توقف السير. واضطلع بالأمر أيضًا الدكتور فتح الله خليف، وهو وثيق الصلة بالمذهب الماتريدي عامة، ونأمل أن يخرج هذا الكتاب قريبًا على يديه للقراء والباحثين، إلى جانب كتب ماتريدية أخرى.

(٢) أخرجه الدكتور فتح الله خليف بالمطبعة الكاثوليكية ببيروت عام ١٩٧٠ في ثوب أنيق، وانضم إلى سلسلة الفكر العربي والإسلامي.

بعلم لا كالعلوم، وقادر بقدرة لا كالقدر[١]. وكلام الله قديم، وهو صفة قائمة بذاته تعالى، وليست من جنس الحروف ولا الأصوات التي هي محدثة ومخلوقة، وفي هذا ما يؤذن بتفرقة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي[٢]. ويرى الماتريدي أن رؤية البارئ حق ولازمة بلا كيف، ولا مقابلة ولا مدابرة، ولا نور ولا ظلمة[٣]، ويسلم بالعرش والاستواء مما وردت به نصوص ثابتة، ويفوِّض أمره إلى الله، أو يؤوله بأنه يدل على العلوّ والرفعة، أو الجلال والعظمة[٤]. ويبدو من هذا أن الماتريدية يلتقون مع الأشاعرة في العناصر الأساسية لفكرة الألوهية، ولكنهم يفترقون عنهم في مسائل أخرى فرعية صعد بها الباحثون إلى نحو عشرين. ونكتفي هنا بأن نشير إلى أربع منها تتصل بمشكلة الألوهية. فيعّد الأشاعرة البقاء صفة زائدة على الذات، وينكر الماتريدية هذه الصفة، كما أنكرها بعض الأشاعرة كإمام الحرمين وفخر الدين الرازي، ويرون أن البقاء عين وجود الذات في الزمان، وليس أمرًا زائدًا عليها[٥]. ويضيف الماتريدية إلى صفات المعاني السبع المعروفة صفة قائمة بالذات، هي صفة التكوين، وقد استمدّوها من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس / ٨٢]. ويراد بالتكوين الإيجاد من عدم، ويفرقون بينه وبين القدرة من ناحية أنه تنفيذ وفعل، في حين أن القدرة صفة تمكن من الفعل والترك، وهذه تفرقة لفظية فيما يبدو. وقد رفض الأشاعرة

---

(١) الماتريدي، كتاب التوحيد، ص٢٣-٢٤.
(٢) البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام، القاهرة ١٩٤٩، ص١٣٨-١٤٤.
(٣) الماتريدي -كتاب التوحيد، ص٧٧، ٨١، ٨٥.
(٤) المصدر السابق، ص٦٧، ٦٨، ٧٤.
(٥) Kholeif, *A Study on Fakhr al-Din al-Razi,* Beyrouth 1966, p. 105-113.

هذه الصفة الجديدة، ولاحظوا أن في صفتي القدرة والإرادة ما يغني عنها[١]. ويجمع الأشاعرة و الماتريدية، كما قدّمنا، على أن رؤية البارئ ممكنة، ويختلفون في التدليل على ذلك، فالأشاعرة يرون أنه يستدل عليها بالنقل والعقل، ويقف الماتريدية في ذلك عند السمع وحده[٢]، وأيّدهم فخر الدين الرازي من الأشاعرة الذي يقرر هو الآخر أن العقل عاجز عن إقامة الدليل على إمكان رؤية الله[٣]. وأخيرًا اختلف الأشاعرة و الماتريدية في أن كلام الله مسموع أو غير مسموع، فاختار الأشعري أن كل موجود كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع. وقال الماتريدي إن كلام الله غير مسموع أصلاً، وجاراه من كبار الأشاعرة أبو إسحق الإسفراييني (٤١٨هـ/ ١٠٢٧م)[٤].

* * *

فيصور الماتريدية فكرة الألوهية تصويرًا يرمي إلى التوحيد والتنزيه، كما صنع الأشاعرة وإن اختلفوا معهم في بعض التفاصيل والجزئيات. يثبتون الصفات الذاتية التي وصف البارئ بها نفسه من علم وقدرة وإرادة ونحوها، ويرون أنها معانٍ قديمة قائمة بذاته تعالى، ولكنها «ليست هي ذاته ولا غير ذاته»، عبارة سمعناها من ابن كلّاب من قبل، وردّدها الأشعري، وإن استوقفت بعض

(١) نجم الدين النسفي، العقائد النسفية، إستانبول ١٨٩٠، ص١٣٣-١٣٤.
(٢) الماتريدي، كتاب التوحيد، ص٧٧.
(٣) الرازي، الأربعين في أصول الدين، حيدر آباد ١٣٥٣هـ، ص١٩٨.
(٤) الصابوني، كتاب البداية، القاهرة ١٩٦٩، ص٦٦.

الباحثين. وينزهون البارئ -جلّ شأنه- عن المكانية والزمانية والجسمية، مفوضين إلى الله معنى النصوص التي وردت بذلك، أو مؤوّلين لها تأويلاً مقبولاً. وقد يستمسكون بالنص أحيانًا بدرجة أقوى من الأشاعرة، كما صنعُوا في القول بالتكوين، وفي التدليل على رؤية الباري، فيبدون أقرب إلى السلف من الأشاعرة. ومهما يكن من شيء فمسافة الخلف بين الطرفين ضيّقة، وهم جميعًا أهل السنة والجماعة. ولا أدل على هذا من أن بعض كبار الأشاعرة اعتنق آراء ماتريدية، كما اعتنق بعض كبار الماتريدية آراء أشعرية. وأغلب الظن أن الخلاف الفقهي هو الذي عزّز الخلاف الكلامي، وكم كان بين الفقهاء من خلاف وجدل حول المسائل التشريعية. وقد نما هذا الجدل في الوقت الذي خفّت فيه حدّة الجدل حول المسائل الكلامية. ويوم أن خفّ الجدل الكلامي لم يكن بأس من أن تسود الأشعرية، وتحل محل الماتريدية حتى لدى الأحناف أنفسهم.

* * *

حكم وتقدير

أشرنا من قبل إلى التيارات الفكرية التي سرت إلى العالم الإسلامي، ولم تلبث أن فعلت فعلها. فلم يسلم مشبّهو الإسلام من أن يقولوا بمثل ما قال به مجسّمة اليهود، ووقعوا في غلوٍّ لا يقره الدين. ودافع المعتزلة عن فكرة التوحيد، وأجهدوا أنفسهم في حمايتها، ردًّا على التنويه من مانوية ومزدكية، واستعانوا في

دفاعهم بكل ما وقفوا عليه في الثقافات الأجنبية، ولوحظ من قديم أن العلاّف والنظام والجاحظ تفتحت أذهانهم لبعض فلاسفة اليونان، وعَدُّ الصفات معانيَ على نحو ما صنع معمّر بن عباد السلمي يذكرنا بفلسفة المعاني السقراطية. وسرت إلى الأشاعرة والماتريدية بدورهم عدوى البحث الفلسفي المحيط بهم، فأخذوا عن الفلاسفة شيئًا من منهجهم ونظرياتهم، وكان لمنطق أرسطو شأن في جدلهم ومناقشاتهم. والكلام النفسي الذي قال به الأشعري يقترب من قول أفلاطون: إنّ التفكير كلام ذهني. وكبار الأشاعرة اللاحقون، أمثال إمام الحرمين والغزالي والرازي يعدون فلاسفة، كما يعدون متكلمين، وفي كلام أبي منصور الماتريدي مسحة فلسفية واضحة، وقد أخذ بقدر من المصطلحات الفلسفية السائرة.

وإذا كان المعتزلة والأشاعرة قد تأثروا بغيرهم، فإنهم أثّروا أيضًا فيمن حولهم من فرق ومدارس مختلفة، وسنبين في الفصل التالي إلى أي مدى ارتبط بهم الشيعة وأخذوا عنهم، وسنشير فيما بعد إلى الصلة بين الفكر الكلامي وفلاسفة الإسلام. وعرضنا من قبل لتأثر القرائين والربَّانيين من اليهود بآراء المعتزلة. ودخل الأشاعرة في حوار مع الطوائف المسيحية المشرقية، وعقدت لذلك حلقات شهدها الأمراء والرؤساء، ولأبي قرة (٢٠٤هـ/ ٨٢٠م) ويحيى بن عديّ (٣٦٢هـ/ ٩٧٣م) مواقف مشهورة مع كبار المفكرين المسلمين، وسافر الباقلاني على رأس وفد إلى القسطنطينية ليناقش رجال الدين هناك. وإذا كان المعتزلة قد عنوا بالرّد على الثنوية، فإن الأشاعرة شغلوا كثيرًا بالرد على الملكانية والنساطرة

واليعاقبة. وفي تمهيد الباقلاني، وإرشاد إمام الحرمين نماذج مطولة من ذلك. ونرجح أن شيئًا من هذا قد انتقل إلى مسيحيي القسطنطينية. وسبق لنا أن أشرنا إلى أن القديس توماس الأكويني عارض مفكري مبدأ السببية ورد عليهم، ورجّحنا أنه صوّب في ذلك إلى الأشاعرة وإن لم يصرح باسمهم. وقد يكون في لاهوت القرون الوسطى المسيحية شيء من الدراسات الكلامية الإسلامية، ولكنه تأثر خاصة بالمشائية العربية.



الفصل الخامس
الشيعة

من أقدم الفرق الإسلامية، وإذا كان حق عليّ في الخلافة هو أساسها، فإن القول بذلك يصعد إلى يوم السقيفة. وفي هذا اليوم كان بين المسلمين من يرى أنه أحقّ بها، لأنه أوّل من أسلم، ومن أكثر المسلمين بلاءً وجهادًا في سبيل الله، وتربطه بالنبي وشائج شتى. ولكن لم يكن يترتب على ذلك آثار عملية، وفصَل عمر في الموقف بأن بايع أبا بكر. ولم يحضر عليٌّ هذا الاجتماع لاشتغاله بتجهيز الرسول وإعداد العدّة لدفنه، ولعله لم يرض عن البيعة لأبي بكر حين علم بخبرها. ثم انتهى به الأمر إلى مبايعته، كما بايع صاحبيه من بعده: عمر وعثمان وسارت شئون المسلمين في طريقها سيرًا طبيعيًّا، وبخاصة في عهد أبي بكر وعمر اللذين لم يعيرا العصبية القبلية أيّ التفات، وكانا مثلاً حيًّا للعدل والإنصاف.

نشأتهم

من الخطأ أن نتحدث في هذه المدة عن تحزب واضح أو ظهور فرق تناصر هذا أو ذاك، ويوم أن قامت الفتنة الكبرى على أثر مقتل عثمان، ظهر التحزّب

سافرًا، فالتف جماعة حول عليّ وآخرون حول معاوية. ولم يتول عليٌّ الخلافة عن إجماع ورضًا تام، بل طالبه فريق بدم عثمان لأنه لم ينشط في الدفاع عنه، أو لأنه لم يتتبع قتلته، ووقف الأمويون في وجه الهاشميين. وأخذ أنصار عليّ يلتفون حوله، وصهرتهم الخصومة وصفّتهم الحروب. وعلى أثر معركة صفّين والتحكيم اتسع الخرق، وانشق منهم على عليّ من انشق وهم الخوارج، وبقي حوله من أيّدوه وناصروه، وهؤلاء هم البذور الأولى لفرق الشيعة، وإن كان لم يثبت أن الكلمة أطلقت عليهم منذ ذلك التاريخ. وكان التقابل واضحًا بين الخوارج والشيعة، ينكر الأولون خلافة عليّ بعد التحكيم، ويؤلبون الناس عليه. ويتمسك به الأخيرون، ولا يرون أحدًا أحقّ بالخلافة منه ويدافعون عنه بقوة، وإن لم يخلصوا دائمًا في هذا الدفاع.

وكان الطرفان من خصوم بني أمية، الذين شنوا عليهما حربًا شعواء. ولا شك في أن معركة كربلاء ومقتل الحسين (٦١هـ)، وهو من أكبر الأحداث السياسية والروحية في الإسلام، قد أجّج نار الخصومة وملأ نفوس أنصار العلويين ضغنًا وحقدًا. وتلاه خروج زيد بن علي (١٢١هـ) على هشام بن عبد الملك، وخروج أخيه يحيى (١٢٥هـ) من بعده، وقتلهما والتمثيل بهما. ولم يكن بطش العباسيين بالعلويين أقلّ من بطش الأمويين، لا سيما وهم أقرب إليهم وأعرف بأسرارهم، وقامت دعوتهم في قسط كبير منها على أكتافهم. وإزاء هذه المطاردة

المستمرة لم ير الشيعة بدًّا من أن يلجؤوا إلى التقية. فكُوّنت منهم جماعات سرية، ونُظّمت دعايات خَفية، واستعانوا بالدرس والبحث. واتصلوا بالثقافات المختلفة، وأخذوا عنها ما أخذوا، وأدخلوا على الدين ما أدخلوا. واستطاعوا أن يجمعوا طائفة من التعاليم والآراء التي كانت أساس التحزب والطائفية. وقُدّر لهم إبان ضعف الدولة العباسية أن يصلوا إلى الحكم، وقامت لهم دول شرقًا وغربًا، على رأسها الدولة الفاطمية.

أهم فرقهم

لم يكن غريبًا أن ينقسم الشيعة إلى فرق وطوائف، فقد كانوا أخلاطًا من الأجناس والشعوب، لهم ميول متباينة وبواعث مختلفة، هذا إلى أن الأحداث السياسية وتعلّقهم ببعض الأئمة كانت سببًا في انقسامهم. فكان منهم الغلاة والمتطرفون الذين زعموا تقديس الأئمة إلى حد القول بنبوة علي أو تأليهه كما صنع السبأية، وغالوا في الطعن على مخالفيهم إلى حد رميهم بالكفر، وندع هنا هؤلاء الغلاة جميعًا جانبًا. ومنهم المعتدلون الذين وقفوا عند المطالبة بالخلافة، معلنين أن عليًا وأبناءه أحقّ من غيرهم. ومن أهمهم فرق ثلاث نقف عندها، وهي الزيدية، والإثنا عشرية، والإسماعيلية، ولا يزال لهم أنصار ومؤيدون في العالم الإسلامي حتى اليوم.

الزيدية وفكرة الألوهية

الزيدية هم أتباع زيد بن علي بن الحسين (١٢٢هـ/ ٧٤١م) الذي عرف بالشجاعة وسعة العلم وقوة الحجة، وانتهت به شجاعته إلى الموت في سبيل دعوته، وبقي أتباعه يعملون من بعده حتى نجحوا في بعض البقاع كطبرستان، واليمن، وبلاد المغرب، ولا يزال منهم عدد كبير في بلاد اليمن إلى اليوم، وفي المناطق الجبلية بوجه خاص. والزيدية من أكثر فرق الشيعة اعتدالاً وأقربهم إلى أهل السنة، يسلِّمون بخلافة الشيخين أبي بكر وعمر، وإن ساقوا الخلافة في أولاد فاطمة من الحسن والحسين. لا يقولون بعصمة الأئمة، ولا يقبلون القول باختِفائهم. ويشترطون فيهم التفقه في الدين والقدرة على الاجتهاد، ويجيزون إمامة المفضول. ولا يأخذون بالتقية، ويدعون إلى الخروج في سبيل الله لإحقاق الحق والمطالبة بالخلافة. عُنوا خاصة بالفقه والحديث، وكان منهم أئمة مجتهدون.

وفيما يتعلق بمشكلة الألوهية، يظهر أنهم كانوا في البداية أقرب إلى السلف، وإن تتلمذ إمامهم لواصل بن عطاء، وقد أخذت عليه هذه التلمذة لأن واصلاً جوّز الخطأ على جدّه عليٍّ – كرم الله وجهه –[١]. فقال جمهورهم إن البارئ شيء لا كالأشياء، ولا تشبهه الأشياء، وإنه عالم بعلم لا هو هو ولا غيره، وقادر بقدرة لاهي هو ولا غيره[٢]، وتلك عبارات ردّدها بعض السلف في القرن الثاني للهجرة. ولا يوصف الله بالقدرة على الظلم، لأنه يستحيل عليه أن يظلم، ويجب أن نقف

(١) الشهرستاني، ملل، جـ١، ص٢٠٨.
(٢) الأشعري، مقالات ج١، ص٧٠.

في صفاته عند ما جاء به الخبر[١]. ونحن نعلم أن بعض معتزلة بغداد انضموا إلى الزيدية، ثم قدر لبصريين كبيرين أن تسود تعاليمهم لديهما، وهما الجبائيان أبو عليّ وأبو هاشم. وسبق لنا أن أشرنا إلى أن الاعتزال منذ القرن السادس الهجري لم يجد له ملجأ قويًّا إلا عند زيدية اليمن، وعن طريقهم استطعنا أخيرًا أن نكشف عن مصادر هامة للفكر المعتزلي. وفكرة الألوهية عند زيدية اليمن المتأخرين معتزلية خالصة.

الإثنا عشرية وفكرة الألوهية

الإثنا عشرية إحدى شعبتي الإمامية التي تصعد إلى عليّ - كرم الله وجهه، وتنتهي إلى محمد المهدي في سلسلة جملتها اثنا عشر إمامًا، هم على التوالي: علي (٤٠هـ)، وابنه الحسن (٥٠هـ)، والحسين (٦١هـ)، ثم علي زين العابدين (٩٤هـ)، ومحمد الباقر (١١٣هـ)، وجعفر الصادق (١٤٨هـ)، وموسى الكاظم (١٨٣هـ)، وأبو الحسن الرضا (٢٠٢هـ)، ومحمد الجواد (٢٢٠هـ)، وعلي الهادي (٢٥٤هـ)، والحسن العسكري (٢٦٠هـ)، ومحمد الذي اختفى عام (٢٦٠هـ) وهو المهدي المنتظر. وقد استنوا سنّة التقية والعزلة السياسية، وفكرة المهدي المنتظر من ثمار ذلك. ومع هذا لم يسلموا من بطش الأمويين والعباسيين، واستمروا يقاومون ويجادلون، ويمثلون اليوم المذهب الرسمي للدولة في إيران، ولهم في العراق والهند أنصار ومؤيدون يبلغون عدة ملايين.

---

(١) المصدر السابق. ص٧١-٧٢.

والإمامة عندهم في مستوى النبوة، والإمام حجة الله في أرضه، يتلقى الوحي، ويفسر النصوص الدينية، ويرسم للمؤمنين السبيل. وهو معصوم من الخطأ، وحكمه لا يردّ، ومن خرج عليه حَلَّ قتله. والإمامة وراثية ليست في متناول الجميع، ولا تخلو الأرض من إمام يقيم العدل وينشر الدين[١]. فهم يقولون إن الأئمة كالأنبياء معصومون، لا تصدر منهم صغيرة ولا كبيرة، ولا يجوز عليهم خطأ ولا نسيان، وأثاروا بذلك مشكلة العصمة في الإسلام، ولم تكن معروفة في عهد الصحابة والتابعين، وسبق لعمر أن قال في سماحة: «أخطأ عمر وأصابت امرأة». وأخذوا بالتقية التي طبقها علي زين العابدين (٦٣هـ) في حصار المدينة، وعدوها أساسًا في حياتهم، فإذا أراد الإمام الخروج على الحاكم ووضع لذلك تدبيرًا خاصًّا كتمه أصحابه إلى أن تنفذ الخطة المرسومة، وإذا أحسّوا عدوانًا أظهروا تقية غير ما يبطنون. وآمنوا بالرجعة وعودة المهدي المنتظر، فكانوا يزعمون أن إمامًا من أئمتهم سيعود حتى بعد غيبته أو موته. وأخيرًا كانوا يستبيحون–على عكس الزيدية – الطعن في الشيخين والبراءة منهما، ولعلهم سُمّوا الرافضة من أجل ذلك، لأنهم رفضوا خلافة أبي بكر وعمر، وهي تسْمية ردّدها أهل السنة ولم ترق لدى الشيعة. وكل تلك آراء قال بها المتأخرون، ولم تُعرف لدى الأئمة الأوَل، ولم يثبت أن جعفر الصادق – وهو الذي يعزى إليه كثير منها – قد قال بها، بل على العكس استنكرها، كما استنكرها أئمة آخرون[٢].

(١) الكليني، أصول الكافي، إيران ١٨٦٥، ص٨٢-١٢٨.
(٢) محمد كامل حسين، طائفة الإسماعيلية، القاهرة ١٩٥٩، ص١٠.

وللإثنا عشرية متكلموهم، ومن أوائلهم هشام بن الحكم (١٩٨هـ/ ٨١٤م) الذي عاصر أبا الهذيل، واشترك معه في جدل طويل[١]. وكان حاضر البديهة قويّ الحجة، قال بآراء أثارت عليه نقدًا من جوانب مختلفة. عرض لما عرض له معاصروه من مشاكل كلامية، كالأسماء والصفات، والصفة والعرض، وعلم البارئ وإرادته وحركته[٢]. كان يقول بالتجسيم، وانتهى فيه إلى آراء كلها غلوّ وغرابة[٣]. وقد أنكرها الشيعة المتأخرون، واستبعدوا أن يكون هشام قال بها، لأنهم مالوا إلى مذهب المعتزلة.

ويظهر أن موقف الإثنا عشرية من مشكلة الألوهية مرّ بأدوار مختلفة، فكان أئمتهم الأوَل، وبينهم جعفر الصادق، ينفرون من المشاكل الكلامية، ويسلمون في تفويض- أو في شيء من التأويل- بما جاء في الكتاب والسنة من أسماء البارئ وصفاته[٤]. ثم جاءت مدرسة هشام بن الحكم، وقد سرت إليها أفكار أجنبية من تشبيه وتجسيم، فاعتنقتها وعارضت بها المعتزلة الذين رفضوا نظرية الإمامة الشيعية، واشتبكت معهم في خصومة طويلة. ولكن لم تلبث السياسة أن قربت مسافة الخلف بين الطرفين، فاقترب الإثنا عشرية على أيدي البويهيين من المعتزلة، وقالوا معهم بالتنزيه والتجريد، ومن متكلميهم في هذه المرحلة الشيخ المفيد (٤١٣هـ/ ١٠٢٢م) صاحب «تهذيب الأحكام». ثم اختلط الكلام عندهم

(١) ابن النديم، الفهرست، ص٢٤٩-٢٥٠.
(٢) الأشعري، مقالات، حـ١، ص٣٣، ٣٧-٣٨، ٢٢٢.
(٣) المصدر السابق، حـ١، ص٣١-٣٣، ٢٠٧-٢٠٨، البغداد، الفرق، ص٤٨-٥٠.
(٤) جعفر الصادق، مسند الإمام جعفر الصادق، بيروت ١٩٥٥، حـ١، ص٣٦، ٤٧، ٧٠.

بالفلسفة على أيدي نصير الدين الطوسيّ (٦٧٣هـ/ ١٢٧٧م) مجاراة للتطور العام، وبالتصوف على أيدي الشيخ الآَملي (٧٨٧هـ/ ١٣٨٧م) صاحب «جامع الأسرار ومنبع الأنوار». فلدى الإثنا عشرية المتأخرين نجد أفكارًا معتزلية معادة من القول بأن الصفة عين الذات، وأن القرآن مخلوق. وينكرون الكلام النفسي، ورؤية الله بالأبصار في الدنيا والآخرة، وينزهونه تعالى عن أن يصدر عنه الشر.

الإسماعيلية وفكرة الألوهية

الإسماعيلية هي الشعبة الثانية من الإمامية، وقد اختلف في نشأتها وسبب تسميتها، ومدى صلتها بجعفر الصادق، وعُدّت تارة من الغلاة، وأخرى من المعتدلين. ونرجِّح أنها تنسب إلى إسماعيل (١٤٥هـ/ ٧٦٢م) الإمام السابع والابن الأكبر لجعفر الصادق. ويظهر أنه لم يكن لها شأن في عهد إسماعيل نفسه، ولم تبدُ اتجاهاتها إلا بعد موته بنحو مائة سنة، ولم تُعرف نسبتها إليه إلا متأخرًا. وقد ربط بسلسلة من أئمة جاؤوا بعده واستتروا، لأنه لم تتوفر لديهم قوة تمكنهم من مواجهة أعدائهم، وتعاقبوا في «دور الستر» هذا، الواحد تلو الآخر، إلى أن ظهر عبيد الله بن المهدي (٣٢٢هـ/ ٩٣٤م) مؤسس الدولة الفاطمية وقد مهّد لهذه الدولة حمدان القرمطي (٢٧٦هـ/ ٨٩٠م)، وتفرع عنها الدروز أتباع دَرزي (٤٠٢هـ/ ١٠١٢م) تلميذ الحاكم بأمر الله، والحشاشون أتباع الحسن بن الصباح (٤٧٦هـ/ ١٠٩١م) وممثلو الإسماعيلية النزارية. وللإسماعيلية عدّة أسماء، أهمها: الباطنية، لأنهم قالوا بالإمام المستتر أو الباطن، أو لأنهم يرون

أن لكل ظاهر باطنًا، ولكل تنزيل تأويلاً[١]. وسُموا التعليمية أيضًا لأنهم يبطلون الرأي، ويدعون إلى التعليم والأخذ عن الإمام المعصوم[٢]، وقد دفع هذا جولد تسيهر إلى أن يعدُّهم من أنصار التقليد[٣]. ولهم حاليًّا أتباع ومؤيدون في فارس، وأواسط آسيا، وأفغانستان، والهند، وعمان، والشام، وزنجبار، وتنجانيقا. وتولى أخيرًا أغاخان (١٩٥٧) زعامتهم، وانتقلت الزعامة إلى أعقابه من بعده.

أخذوا بمبدأ التقية كالإثنا عشرية، وطبقوه في سعة، وكانوا أساتذة في التنظيم السري، واستباحوا القتل غيلةً، ومسلكهم محل نقد وملاحظة شديدة. لجؤوا إلى العنف أحيانًا، وعاثوا في الأرض فسادًا، وخاصة على أيدي القرامطة والحشاشين. وقالوا بالوراثة الروحية، فيصبح المَدْعُوُّ ابنًا روحيًّا للداعي، ويرتبط به بعلاقة لا تقل عن رابطة الدم. وتفنّنوا في الدعوة، ونظموها في درجات متلاحقة، لا ينتقل الطالب من درجة إلى أخرى إلا بإذن من الدّاعي[٤]. والدعاة أنفسهم مراتب، على رأسهم النبي الذي يبلغ الكلام المنزّل، وسموه الناطق، ويليه الإمام الذي يؤول هذا الكلام، وسموه «الأساس» أو الوصيّ، ومحمد هو الناطق وعليّ هو الأساس. ويليهما الحجة الذي يثبت صدق رسالة الأساس، وبعده الدّاعي، وهكذا. والدّعاة كثيرون موزعون على العالم جميعه، ويشرف على كل مجموعة داعٍ كبير أو داعي الدّعاة، ويدخل إخوان الصفاء في هذا التنظيم. وعلى عهد

(١) الغزالي، فضائح الباطنية، القاهرة ١٩٦٤، ص١١.
(٢) المصدر السابق، ص١٧.
(٣) عبد الرحمن بدوي، تصدير فضائح الباطنية.
(٤) الغزالي، فضائح الباطنية، ص٢٢ – ٢٣.

الفاطميين كان في القاهرة معاهد لإعداد هؤلاء الدعاة، والأزهر نفسه أنشئ أساسًا لدرس التعاليم الإسماعيلية ونشرها. وينبغي أن يكون الداعي فطنًا ذكيًّا، صحيح الحدس صادق الفراسة[١]. ويظهر أن الدّعاة كانوا يحتالون لدعوتهم بوسائل شتى من تشكيك وتعليق وتدليس، واستطاع الغزالي أن يشرح طرقهم في وضوح[٢]. ولم يفتهم أن يستعينوا ببعض وسائل الإغراء من طعام وشراب، ومجالس أنس وغناء، وملازمة طويلة بين الدّاعي والمستجيب، وكل ذلك في ستر محكم وخفية تامة، شأن الجماعات السرية على اختلافها. واستعانوا بالتأويل الباطني الذي اشتهروا به وتفننوا فيه، وهو لا يخلو من تشويق وإغراء، ولكل شيء عندهم سر، وتوسعوا في أسرار الأعداد، وبخاصة عدد٧، ولعلهم سموا السبعيّة من أجله[٣]. واقتضت السريّة أن يخفوا كتبهم، وأن يقدِّموا تعاليمهم بقدر، ولا يزالون يلتزمون ذلك إلى اليوم. ولهم مؤلفات كثيرة بقيت مخطوطة، ولم يفتح فيها باب النشر إلا أخيرًا على أيدي من وقفوا على أسرارها، أمثال محمد كامل حسين وعلي أصغر فيْضي.

لا شك في أن الإسماعيلية من أكثر الشيعة درسًا وبحثًا، شاؤوا أن يفلسفوا تعاليمهم، ففلسفوا معها العقيدة الإسلامية كلها، وأدخلوا عليها كل ما وقفوا عليه من أفكار أجنبية، بين شرقية وغربية، وبخاصة الأفلاطونية المحدثة. ولفلسفتهم

(١) المصدر السابق، ص٢٣.
(٢) المصدر السابق، ص٢٤-٣٢ .
(٣) النعمان بن محمد، أساس التأويل، بيروت ١٩٦٠، ص٣١-٣٢، ٤٦-٦٠ .

خطرها، لأنها لم تقف عند الخاصة بل امتدت إلى العامة في طرق سرية دقيقة، وأريد تلقينها للشباب في سن مبكرة. وبدت وكأنها فلسفة هدّامة، تبعث عليها نوايا سيئة، وترتبت عليها نتائج خطيرة من بلبلة الأفكار، والتحلّل من القيود الدينية واستباحة المحرم، والاغتيالات الفردية لمن وقف في طريقها وكشف سترها. ومنذ القرن الرابع للهجرة تصدى للردّ عليها كثيرون، لا فرق بين سنيين ومعتزلة، بل بعض الشيعة أنفسهم، ويوم أن اشتد خطرها في أخريات القرن الخامس الهجري هجم عليها الغزالي هجومًا عنيفًا في صدق وإخلاص، ووضع في ذلك كتبًا ورسائل متلاحقة وصل إلينا بعضها، وفي مقدمتها كتاب فضائح الباطنية الذي صوّب بوجه خاص إلى خطر مسألة التعليم من الإمام المعصوم.

وتقوم فلسفتهم الإلهية على أساس أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يدرك حقيقة الذات الإلهية، وليس لهذه الذات صفات، وإنما تنصب الصفات على العقل الأول الذي أبدعه الله، وفي وسعنا أن نعرف العقل المبتدع لا البارئ المبدع[(١)]. فهم بهذا أشد تعطيلاً من المعتزلة، وإن حاولوا أن يدفعوا هذه الشبهة عن أنفسهم[(٢)]. وعن العقل صدرت النفس الكليّة، وعن هذه صدرت المادة، وعن اتحاد العقل والنفس والمادة والزمان والمكان تصدر حركة الأفلاك والطبائع. فقال الإسماعيلية بالفيض أو الصدور، على نحو ما صنع الفارابي وابن سينا، وفسروا الخلق تفسيرًا فلسفيًا لا يتلاءم مع قدرة الله وعظمته، ولا يخفف من هذا

(١) الكرماني، راحة العقل، القاهرة ١٩٥٢، ص ٤٦،٥٢.
(٢) المصدر السابق ص٤٦

في شيء أن تستبدل بكلمة الفيض أو الصدور كلمة الإبداع لأن مؤداها واحد. وواضح أن الإسماعيلية يلتقون في هذا مع فيلسوفي الشرق الكبيرين، ولذا كانت الحملة عليهم جميعًا مشتركة. ولم يقفوا عند هذا، بل شاؤوا، أن يربطوا مراتب دعوتهم بمراتب الوجود، فالناطق في العالم الأرضي يقابل العقل الأول في العالم العلوي، والأساس أو الوصي يقابل النفس الكلية، وهكذا. ويعتقدون أن الوحي لا ينقطع لأنه فيض من الناطق على الوصيّ والأئمة[١]، وفي هذا ما يؤذن بالحلول الذي أنكره المسلمون، وقد أكدوه بنظرية « النور المحمدي» وإن حاولوا جاهدين أن يدفعوا عن أنفسهم هذه الشبهة.

* * *

حكم وتقدير

تفاوت الشيعة في ميولهم وتحزّبهم، فتعدَّدت فرقهم وتنوعت مذاهبهم، ولكنهم جميعًا اختلفوا مع أهل السنّة، وأحدثوا أكبر انشقاق في الإسلام. غذّته في البداية الحروب والأطماع السياسية، وتعهّدته فيما بعد الحزبية والطائفية، وقدّر له أن يعمر إلى اليوم، ولا تزال ناره تتأججّ من حين لآخر. ولا نزاع في أن أسبابه الأولى زالت من قديم، وأصبح نظام الخلافة في خبر كان، ولم يبق محل لوصيّ أو إمام، والمهدي المنتظر حلم الجهلاء والضعفاء. وهل من سبيل لأن نتحدث

(١) المصدر السابق، ص١٢٦.

عن حكومة ثيوقراطية في عصر أولع الناس فيه بالقومية والديمقراطية والجمهورية الشعبية. قد يكون لبعض التيارات السياسية أو الروحية شأن في استمرار هذا الخلاف وتغذيته، وكثيرًا ما يحاول المرء أن يخفي أهدافه ومطامعه الذاتية وراء ستار ديني أو طائفي. وجدير بنا أن ندرك أن هذه الفرقة أصبحت غير مفهومة، وأن قوة المسلمين في لمِّ شملهم وجمع كلمتهم، وللماضي حكمه وللحاضر سلطانه، ولا تكاد توجد اليوم مسافة خلف كبيرة بين الكاثوليكية والبروتستنتية.

وقد تَابَعَتْ فكرة الألوهية عند الشيعة سير البحث الكلامي في الإسلام، فكان أئمتهم الأوَل أقرب إلى السلف، وأبعد عن الجدل النظري، وأرغب في التسليم بما جاء في الكتاب والسنة دون بحث أو تعمق. ثم سرت إليهم عدوى المدارس والفرق الأخرى، فعارضوا المعتزلة زمنًا، ثم عادوا فاقتبسوا كثيرًا من آرائهم، لا فرق في ذلك بين زيدية واثنا عشرية. وتقوم فلسفة المعتزلة الإلهية - كما قدمنا - على التوحيد والتنزيه، وقد تنحو أيضًا منحى التجريد والنظر العقلي الخالص. وقد أوغل الإسماعيلية في ذلك وبالغوا فيه، وفلْسفوا فكرة الألوهية فلسفة دقيقة وعميقة قد يستسيغها الخاصة، ولكنها لا تلائم العامة في شيء، وكانت محل نقد ومعارضة شديدين. والإسماعيلية بوجه عام أقرب إلى العلماء والفلاسفة، وبينهم وبين المتصوفة المتفلسفين وشائج شتى.



الفصل السادس
المتصوفة

التصوف سلوك وشعور: سلوك يتجنب الشهوات والملذّات، ويرمي إلى طهارة الجسم وصفاء النفس، وشعور بالغبطة والسعادة، إذا ما وصل المريد إلى تلك الطهارة وهذا الصفاء. وهو أيضًا عمل وتأمل: عمل يقوم على المجاهدة والمجالدة، وصيام النهار وقيام الليل، وبذل النفس والمال في سبيل طاعة الله. وتأمل يؤثر الخلوة والوحدة، ويتدبر في آيات الله وأسرار الكون، ويجاوز عالم الظاهر إلى عالم الباطن. وهو أخيرًا فَقْد ووجود: فَقْد للعاجل ووجود للآجل. فَقْد للفاني ووجود للباقي، فَقْد للعبد ووجود للرب. والتصوف في اختصار سلسلة من الأحوال والمقامات، يسلم بعضها إلى بعض، فيبدأ المتصوف بتطهير نفسه، كي يصبح أهلاً للتجلّي، ولا يزال يرقى حتى يحس بالله في قرارة نفسه، ويقرب منه كل القرب. ولم تتكوَّن الدراسات الصوّفية في الإسلام دفعة واحدة، بل نمت وتطورت على مر الزمن، ومرت بمراحل متلاحقة.

أدوار التصوف الإسلامي

مرّ التصوف الإسلامي بعدة أدوار، بدأ أولاً في صورة من النسك والزهادة، فيهجر المرء الدنيا، ويتجه نحو الآخرة، ويستمسك بالطاعات والقربات. وقضى متصوفو الإسلام على هذا نحو قرنين، وزهاد الصدر الأول كثيرون، نذكر من بينهم الحسن البصري (١١٠هـ/ ٧٢٨م) على رأس زهاد البصرة، وإبراهيم بن أدهم (١٥٩هـ/ ٧٧٦م) على رأس زهاد بلخ، ورابعة العدوية (١٨٥هـ/ ٨٠١م) على رأس زاهدات النساء. وحاول هؤلاء العباد أن يتزيّوا بزيّ خاص، فلبسوا الصوف، وأن يتخذوا للعبادة أماكن منعزلة عن الناس، على غرار الأديرة والصوامع، ولا يكاد يخرج التصوف في هذه المرحلة عن ضرب من السلوك والقدرة العملية، التي ترمي إلى طهارة الروح والجسد. فهو لا يعنى كثيرًا بدرس أو بحث، ولا يحاول وضع نظرية ولا نشر فكرة.

ثم أخذ المتصوّفة في مرحلة تالية يدرسون ويبحثون، فاتجهوا أولاً نحو النفس يكشفون عن أسرارها، ويبينون أحوالها ومقاماتها، فتحدثوا عن العشق والشوق، والخوف والرجاء، والحبّ والوجد، والغيبة والحضور، والفناء والبقاء، وتعلّقوا بالحبّ الإلهي أيّما تعلق. وعالجوا أشياء شبيهة بالدراسات السيكلوجية. وظهرت ثمار ذلك في القرن الثالث الهجري على أيدي المحاسبي (٢٤٢هـ/ ٨٥٧م) وذي النون المصري (٢٤٤هـ/ ٨٥٩م). وانضم إليهما أبو يزيد البسطامي (٢٦٠هـ/ ٨٧٤م) الذي عُني بحال الفناء، وهي أسمى مرتبة يصل إليها المريد، فتنكشف له الحجب، ويسمو إلى مرتبة الفيض والإلهام، ووضع بذلك دعائم نظرية الاتحاد التي تعد قمة التصوف الإسلامي وغاية الوصول إلى الله.

وقد قام على هذه النظرية رجلان، شغلا بها ولما ينقضِ القرن الثالث الهجري، وهما الجنيد والحلاّج. فيذهب الجنيد (٢٩٨هـ/ ٩١٠م) إلى أن المتصوّف قد يصل إلى درجة يتَّحد فيها بخالقه، وتتلاشى شخصيته في الذات الإلهية. فيصعد إلى عالم النور، وتنكشف أمامه المغيَّبات، ويخيّل إلى جلسائه أنه حاضر وهو غائب، وأنه قريب وهو بعيد. وغالى الحلاج (٣٠٩هـ/ ٩٢٢م) في هذه النظرية، واتّخذ من نفسه وسيلة لإثباتها. فنادى بحلول اللّاهوت في الناسوت، وزعم أن الوليّ قد يصبح الدليل الحيّ على الله، بحيث يصبح «هو هو». وانتهى به الأمر أن قال: «أنا الحق»، تلك القولة التي أدّت إلى سجنه وأودت بحياته. وباختصار يمثل القرن الثالث والرابع العصر الذهبي للتصوّف الإسلامي.

وفي إثارة هذه المسائل الدقيقة ما زاد الصوفية عناية بالأبحاث العقلية، وما وجّههم لأن يكوّنوا فلسفة خاصة بهم، وظهر بينهم في الدور الثالث رجال أشبه ما يكونون بالفلاسفة، وعلى رأسهم السهروردي المقتول (٥٨٦هـ/ ١١٩١م)، ومحيي الدين بن عربي (٦٣٧هـ/ ١٢٤٠م) صاحب مذهب وحدة الوجود، وابن سبعين (٦٦٨هـ/ ١٢٧٠م) القائل بالوحدة المطلقة. وتابعهم جماعة من شعراء الفرس، أمثال فريد الدين العطار (٦٢٧هـ/ ١٢٣٠م)، وجلال الدين الرومي (٦٧١هـ/ ١٢٧٣م)، وكلهم يرمي إلى أن يقيم التصوف على دعائم فلسفية. فكانت لهم نظريات في الوجود والمعرفة تقترب كل القرب من نظريات الفلاسفة، واختلط التصوف بالفلسفة اختلاطًا كبيرًا. ففي القرنين السادس والسابع اكتمل التصوف الفلسفي.

التصوف السُّني

لم يكن القول بالاتحاد الذي ذهب إليه الجنيد ليُرضي أهل السنة، لأنه يؤدّي إلى الاشتراك في ذات البارئ- جلّ شأنه - ولم يرضهم أيضًا القول بالحلول الذي نادى به الحلّاج، لأنه يلحق المكانية والجسمية به تعالى، وقد أشار الأشعري إلى هذه الآراء الغريبة[١]. ولم يتردّد الأشاعرة في رفض الاتحاد والحلول معًا، ولم يقبلوا من التصوف إلا ما اتصل بالزهد والتنسك ورياضة النفس، وعلى رأسهم أشعري صوفي كبير هو القشيري (٤٣٧هـ/ ١٠٤٥م). وأيّدهم الغزالي في ذلك كل التأييد، وبخاصة في كتابيه «الإحياء»، و«المنقذ من الضلال». فلم ينكر التصوف في أساسه، بل قرّر أن هناك عالمين: عالم الظاهر، وعالم الباطن. وإذا كانت الحواس وسيلة إدراك الأول، فإن الفيض والإلهام وسيلة إدراك الثاني. غير أن هذا الفيض لا يتم عن طريق اتحاد أو حلول، وإنما هو ضرب من الكشف والمشاهدة، ولون من المعرفة الذوقية، يحدث في حال النوم أو اليقظة لكل من أعرضوا عن الدنيا، وتحلّوا بأسمى الفضائل[٢]. وقد انقسم المتصوّفة تبعًا لهذا قسمين: معتدلين ومتطرفين، سنيين ومبتدعين. فتصوّف الحلاج ومن جاراه يجاوز دائرة الكتاب والسُّنة، في حين أن تصوف القشيري والغزالي يتفق مع

---

(١) الأشعري، مقالات، جـ ١ ص ٢٨٨.

(٢) ندع هنا جانبًا رسائل أخرى للغزالي قد تتعارض مع هذا، وفى مقدمتها «مشكاة الأنوار»، ودون أن ندخل في بحث صحة نسبة هذه الرسالة إلى الغزالي، وقد أثير هذا من قبل على أيدي فنسنك ومنجوميري وت ونكتفي بأن نشير أولاً إلى أن الغزالي باحث واسع المعرفة كتب في ميادين مختلفة، وليس معنى ذلك أنه التزم بكل ما كتب، والمهم ثانيًا أن تصوفه الذي عرف، وأخذ به الخلف هو تصوف «الإحياء» و «المنقذ من الضلال» وهما دعامة التصوف السني.

تعاليم الدين. وكأنما قدّر لأهل السُّنة من النجاح في ميدان التصوّف ما قدّر لهم في ميدان علم الكلام. وما إن بدأ القرن السادس الهجري حتى أخذ التصوّف السُّني يعدو على التصوّف الفلسفي، وظهر في هذا القرن علمان من أعلام التصوّف السني قدّر لطريقتيهما نجاح كبير فيما بعد، وهما عبد القادر الجيلاني (٥٦٢هـ/ ١١٦٧م) وأحمد الرفاعي (٥٧٨هـ/ ١١٨٣م).

ولم يقف أثر الغزالي عند القرن السادس، بل امتد إلى القرون التالية، واستمر التصوّف السُّني يغالب شعبة الصوفية الفلاسفة حتى غلبها، وأصبحت له السيادة في أوائل القرن الثامن. ويتفق الصوفية المتأخرون مع الغزالي في أن التصوف قبل كل شيء دراسة للسلوك ورسم للسيرة الفاضلة، فلا حاجة به إلى نظريات فلسفية دقيقة ولا إلى أبحاث نفسية عميقة، وكل ما يعتمد عليه إنما هو الطاعة والتقرّب إلى الله، والزهد والإعراض عن الدنيا. وقد يصل الطائع بعبادته إلى ما لا يصل إليه العالم بعلمه من رضا الله ومحبته، ولم يكن غريبًا أن نرى في القرون الأخيرة أميين يشرفون على الطريق ويتولون قيادة الأتباع والمريدين، وفي وسعهم أن يصلوا إلى العلم اللدنّي. واتجهت عنايتهم إلى الأوراد يلقنونها وحلقات الذكر يديرونها، وتعدَّدت طرائقهم، فرأينا بينها الشاذلية والنقشبندية إلى جانب القادريّة والرفاعيّة، واتخذت كل واحدة شعارًا يميّزها من الطرق الأخرى. وكان في أحاديث كراماتهم الذائعة ما حبّب الخاصة فيهم، ودفع العامة إلى الالتفاف حولهم. وعلى الجملة عاد التصوف في هذا الدور الأخير إلى الصورة التي بدأ بها، في شيء من

المبالغة والاعتداد بالمظاهر والشكليات، وولوع بالتحزّب والطائفية. وقلّ أن نجد فيه بحثًا يجاوز آداب السلوك ومكارم الأخلاق، ويخرج عن سرد بعض القصص والآثار، هذا إلى جانب شروح وتعليقات على مصنفات المتصوّفة السابقين، كما صنع القاشاني (٧٣٨هـ/ ١٣٣٨م) والشعراني (٩٧٢هـ/ ١٥٦٥م) في شرحهما لابن عربي. وكان لا بد أن ننتظر إلى أوائل القرن العشرين لنرى فلسفة صوفية، واعية ومجدّدة على أيدي محمد إقبال (١٩٣٨م).

فكرة الألوهية

لم يكن بُدّ لمتصوّفة الإسلام من أن يعرضوا لمشكلة الألوهية، والتصوّف في أساسه سعي وراء النور الأسمى والحقيقة الأزلية. والمتصوِّفة في التاريخ قديمه وحديثه مؤلهون، يؤمنون بروح الأرواح وقدس الأقداس. وقد عاش متصوِّفة الإسلام في جو مشكلة الصفات والبحث عن الذات العليَّة، واتصلوا بالمدارس الكلامية المختلفة، وكان منهم سلفيون ومعتزلة وأشاعرة. عاش شيوخهم الأُوَل في البصرة والكوفة وبغداد، وكانوا على صلة بما يجري فيها من حركات فكرية. ويعدُّ الحسن البصري بحق الجدّ الأول للدراسات الكلامية والصوفية، وكان المحاسبي معتزليًّا، ثم انتصر لأهل السُّنة وإن لم يسلم من معارضة الحنابلة. وقد أشرنا من قبل إلى محنة خراسان وما نال القشيري والأشاعرة منها، وإلى أن الغزالي إمام في التصوف والكلام معًا[١].

(١) ص٥٢ (= ص٨٨).

عالج المتصوفة مشكلة الألوهية على طريقتهم، وهي لا تخلو من غموض. يلجؤون إلى الرمز تارةً وإلى الإبهام تارةً أخرى، ويؤثرون الجمل القصيرة الدقيقة التي تتلاءم مع لغة الجذب والشطحات، وفي «باب التوحيد» من «الرسالة القشيرية» نماذج كثيرة، منها قول سهل بن عبد الله: «ذات الله تعالى موصوفة بالعلم، غير مدركة بالإحاطة، ولا مرئية بالأبصار في دار الدنيا، وهي موجودة بحقائق من غير حد ولا إحاطة»[(١)] ولاحظ ابن حنبل أنه لا يفهم المتصوفة، لأنهم يتكلمون لغة لا عهد له بها، وصرح ابن عربي بأنه لا يفهم بعض عبارات الجنيد[(٢)]. ولعلهم في ترددهم بين عالم الظاهر وعالم الباطن يرسلون أقوالاً قد تؤذن بشيء من التناقض. ويعنينا أن نستخلص من ذلك أفكارهم الأصلية وآراءهم الخاصة.

ولا شك في أن المتصوِّفة تأثروا بالدراسات الكلامية والفلسفية المحيطة بهم، أخذوا عن السلف كما أخذوا عن المعتزلة والأشاعرة. واستمدوا بعض المصطلحات التي شاعت لدى المتكلمين والفلاسفة، كالمعنى والمبنى، والجوهر والعرض، والوحدة والكثرة، والذات والصفة، والتجسيم والتجريد. وشاركوا الشيعة في بعض استعمالاتهم، كعالم الظاهر وعالم الباطن، والأقطاب والأوتاد. ولن نقف عند ما حاكوا فيه غيرهم، فلا نعرض للمتصوفة الذين رأوا في الألوهية رأي السلف، أمثال الحسن البصري وإبراهيم بن أدهم، ولا لمن رأوا فيها رأي الأشاعرة أمثال القشيري والهجويري (٤٦٥هـ/ ١٠٧٣م) صاحب «كشف

(١) القشيري، الرسالة، القاهرة ١٨٧٠، ص١٥٩-١٦٢.
(٢) أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، القاهرة١٩٦٣، ص١١٣-١٧٢.

المحجوب». وإنما نقصر حديثنا على وجهة النظر الصوفية، ويمثلها رجلان: الجنيد، وابن عربي. ولن نقف عند المتصوِّفة الفلاسفة الآخرين، لأنهم أقرب إلى الفلسفة منهم إلى التصوف، وابن عربي نفسه خير من يعبر عنهم.

الجنيد وتوحيد الشهود

الجنيد (٢٩٨هـ/ ٩١٠م) شيخ معتزلة بغداد، أخصبهم إنتاجًا، وأعمقهم روحانية، وضع في التوحيد رسالة لم تنشر بعد[١]، وعُني بمشكلة الألوهية، وأقامها على أساس صوفي، وربطها بنظرية المعرفة. والمعرفة عنده ذوق ووجدان، لا يعين عليها الحسّ، ولا يوصل إليها العقل، وإنما هي ضرب من الإشراق والإلهام.

ونظرية المعرفة باب هام من أبواب التصوف الإسلامي، وأساس من أسسه الكبرى. وجه المحاسبي إليها النظر، وتوسع الجنيد في شرحها، وعرضها الغزالي في «المنقذ» و«الإحياء» عرضًا وافيًا. والقلب عند المتصوفة أداة المعرفة فهو مركز الحب والإدراك، أو بعبارة أخرى مركز الوجد والتجلي. متى صفت صفحته وانجلت غشاوته أصبح أهلاً للإدراك الذوقي والمعرفة اللدنية. وإدراك القلب مختلف عن إدراك العقل، إدراك الأول معرفة، وإدراك الثاني علم. والمعرفة في

(١) الجنيد، رسالة التوحيد، مخطوط إستانبول، شهيد علي رقم١٣٧٤.

رأيهم أسمى من العلم، لأنها حال من أحوال النفس، وتجربة صوفية تتحد فيها الذات المدرِكة بالموضوعِ المدرَك، وهي في اختصار كشف عن عالم الباطن، في حين أن العلم يقف عند عالم الظاهر.

وهكذا تتم معرفة الله، فهو لا يُرى بالحواس لأنه غير مجسَّم، ولا يدرك بالعقل لأنه لا يرقى إليه، وإنما يعرف معرفة ذوقية مباشرة. لا تقوم على منطق ولا تعوِّل على استدلال عقلي، وإنما هي اتصال بالله وفناء فيه، واتحاد معه. وهذا في رأي الجنيد هو توحيد الخواص، أو توحيد الشهود الذي يتصل فيه العبد بالمحبوب الأعظم[١]. ولا حاجة فيه إلى برهنة على وجود الله، ولا إلى بحث عن صفاته. وفي هذا ما يميزه من توحيد العوام الذي يعنى بأمثال هذه الأمور، ويسمى توحيد الاعتقاد[٢]. وقد مرّ الجنيد بقوم من المتكلمين يخوضون في علم الكلام. فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال: «نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب»[٣]. وفي وحدة الشهود ما يقود إلى وحدة الوجود، وفي القول بالاتحاد ما يؤدي إلى القول بمذهب وحدة الوجود، وهذا هو ما انتهى إليه ابن عربي.

---

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون. كلكتا١٨٦٢، جـ١، ص١٤٦٨.
(٢) أبو العلا عفيفي، التصوف، ص١٥٦-١٧٨.
(٣) ابن خلدون ، مقدمة، ص٤٠٨.

ابن عربي ووحدة الوجود

ابن عربي (٦٣٧هـ/ ١٢٤٠م) زعيم مدرسة، وصاحب مذهب خاص، وهو دون نزاع أكبر متصوفي الإسلام الفلاسفة. قامت مدرسته في أوائل القرن السابع الهجري، وعمَّرت نحو قرنين أو يزيد. عرض مذهبه في كثير من كتبه، وهو وفير الإنتاج. ووقف عليه بوجه خاص كتابيه الكبيرين: «الفتوحات المكية»، و«فصوص الحكم»، ولاقى من جرائه ما لاقى من عنت واضطهاد.

وهو يرى أن لا موجود إلا الله، فهو الوجود الحق، والوجود كله، ولا موجود سواه. «وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن إن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به»[١]. ووجوده تعالى في غنى عن الدليل، وكيف يصح التدليل على من هو عين الدليل. وليس ثمة فرق بين الحق والخلق إلا بالاعتبار والجهة، فالله حق في ذاته، وخلق من حيث صفاته، وهذه الصفات نفسها عين الذات. «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»[٢].

والواقع أن ليس ثمة خلْق على نحو ما يذهب المتكلمون، بل مجرد فيض وتجلٍّ، فالموجودات كلها تجليات إلهية، وتعبير عن صفات قدسية. فما وصَفنا البارئ بوصف إلا كنا ذلك الوصف، وما سمينا شيئًا باسم إلا كان هو المسمى[٣]،

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، القاهرة ١٨٧٦، جـ١، ص ٣٦٣.
(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، القاهرة ١٩٤٦، نص إدريسي.
(٣) ابن عربي «الفتوحات المكية»، جـ٤، ص٢٥١.

ومادام الأمر تجليًا فلا محل لمادة أو صورة ولا لعلَّة أو غاية، وإنما يسير العالم وفق ضرورة مطلقة، ويخضع لحتمية لا تخلف فيها.

هذه هي وحدة الوجود كما صورها ابن عربي، ويلحظ في هذا التصوير أن الألوهية معنى مجرد غير مشخص، ولا يكاد يوصف، وصفة الإله الوحيدة هي الوجود. وقد تضاف إليها صفة العلم، ولكنه علم مقصور على ذات الله. وهذا معنى لا يتفق مع العقيدة الأشعرية السائدة، ولا يتمشى مع النصوص الدينية التي تثبت لله صفات كالقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام. ويظهر أن ابن عربي كان يتردد بين فكرتين: فكرة إله وحدة الوجود اللانهائي المطلق، وفكرة إله الكتاب والسنة الذي عُني الأشاعرة بشرح صفاته وتحديدها، ولكن غلبت عليه الفكرة الأولى التي لم ترض العامة، وكانت موضع نقد واعتراض.

وتلتقي وحدة الوجود عند ابن عربي مع نظائرها في التاريخ قديمه وحديثه، وتمت على الخصوص بصلة إلى بعض الآراء التي عرفت في الفكر الإسلامي.. ومنذ عهد مبكِّر قال الشيعة بالنور المحمدي الصادر عن الله رأسًا، وقد استمدت منه الموجودات جميعها. وذهب الفارابي وابن سينا إلى أن الله هو الواجب الوجود بذاته، وكل ما عداه إنما استمد الوجود منه. وقال بعض متصوِّفة الإسلام بالاتحاد الذي يقود حتمًا إلى وحدة الوجود، وهما معًا متلازمان عند البراهمة والبوذيين. وفي التاريخ الحديث نستطيع أن نعقد صلة بين آراء ابن عربي واسبينوزا في هذه الناحية.

ابن عربي واسبينوزا

نلحظ شبهًا كبيرًا بين فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي وفكرة وحدة الوجود عند إسبينوزا (١٦٧٧)، فهما يقرران معًا أن الله والعالم شيء واحد، ويقولان بألوهية شاملة تستوعب الكون بأسره. وهذا العالم خاضع «لقانون الوجود العام» كما قال ابن عربي، أو «لضرورة الطبيعة الإلهية» كما قال اسبينوزا. فلا تخلف فيه ولا شذوذ، ولا عيب ولا نقص، وإنما هو خير كله، وكمال كله. ومن أوضح وجوه الشبه فكرة الحق والخلق من جانب، وفكرة «الطبيعة الطابعة» و«الطبيعة المطبوعة» من جانب آخر، فالحق عند ابن عربي يساوي تمامًا «الطبيعة الطابعة» التي قال بها اسبينوزا، والخلق يساوي أيضًا «الطبيعة المطبوعة». ولعل الصوفي العربي كان أكثر توفيقًا في تعبيره من الفيلسوف الهولندي، وكان على كل حال أقرب إلى لغة رجال الدين والمتكلمين.

وقد استلفت هذا التلاقي بعض الأنظار، فلاحظ نيكلسون بحق «أن لدى ابن عربي كثيرًا مما يذكرنا باسبينوزا»[١] وأشار ريفو في وضوح أكثر «إلى أن لدى إسبينوزا تيارين: تأثر في أحدهما بالفكر اليهودي الوسيط، وبالفكر الإسلامي من خلاله»[٢] ونحن نتفق مع أسين بلسيوس على أن هذا التأثير قد تمَّ فعلاً[٣]،

(١) Nicholson, *The Legacy of Islam*, London 1949, p. 226.

(٢) Rivaud, *Histoire de la philosophie*, Paris 1950, T. III, p. 312.

(٣) Asin Palacios, Actes du XVI^e *Congrès international des Orientalistes*, Alger 1905, 111, 79-150.

ولا سيما أن ابن عربي أسباني مواطن ومعاصر لابن ميمون (٥٨٢هـ)، وقد عاصر يهودًا أسبانيين آخرين في عصر نشطت فيه حركة الترجمة من العربية إلى العبرية أو إلى القشتالية، ومن هذين إلى اللاتينية، ونرجح أن يكون قد نقل شيء عن مذهب وحدة الوجود لصوفي فيلسوف مسلم، كان ملء سمع العالم العربي وبصره في القرن الثالث عشر الميلادي. ولا شك في أن إسبينوزا كان أعرف منا بالفكر الفلسفي اليهودي المتوسط، نشأ في بيئة ثقافية ودينية متخصصة. فتعلم العبرية، ودرس التوراة والتلْمود، وتتبع آثار مفكري اليهود في القرون الوسطى[(١)].

ونستطيع أن نقرِّر أن ابن عربي واسبينوزا كانا مؤمنين إيمانًا عميقًا، وإن اتهما بالإلحاد. كانا مؤمنين إيمانًا يملأ قلبيهما، فكانا يريان الله في كل شيء، ولا يكادان يريان شيئًا سواه، كانا يعتدان بأخوة الحب والإيمان، فلا يفرقان بين موسوي ومسيحي، ولا بين مسلم وغير مسلم.

ولا نزاع في أن فكرة وحدة الوجود في أساسها وليدة فرط إيمان، تدفع إليها عاطفة قوية وشعور فيَّاض، وهي لهذا تلائم الصوفية والروحانيين. ترد كل شيء إلى الله، ولا تدع لغيره مكانًا في العالم. ولكن لم تسلم من نقد واعتراض، فهي تكاد تلغي الكون، ولا تفسر التغير، ولا تحل مشكلة الواحد والمتعدد، وصعابها الدينية لا تقل عن صعابها الفلسفية، فهي تقول بإله

(١) إبراهيم مدكور «وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا»، الكتاب الذهبي لابن عربي، القاهرة ١٩٦٩، ص ٣٧٩-٣٨٠.

مطلق مجرّد لا نهائي، في غنى عن البرهنة عليه وإثبات وجوده، ولكن أين الإنسان، وأين مسئولياته وواجباته؟ إن في القول بوحدة الوجود ما يقضي على الأخلاق والتكاليف.

* * *

حكم وتقدير

يبدو من كل ما تقدّم أن فكرة الألوهية عند متصوفي الإسلام شبيهة بنظائرها لدى متصوفة المسيحية، فهي تعتمد على الذوق والتجربة الشخصية، وتقوم على أساس من الشعور والوجدان والاتصال المباشر. هي فكرة تنبعث من الباطن، ويصعب نقلها إلى الخارج. يحس المتصوف بجمال الله وكماله إحساسًا صادقًا، ويعز عليه أن يصور ذلك على نحو ما يحس به، وكل ما يملك أن يدعو الناس إلى الرجوع إلى أنفسهم لكي يعرفوا ربهم. ولعله من التوسع أن نسمي هذا فكرة، بل هو أقرب ما يكون إلى الذوق والوجدان. وبسكال (١٦٦٢) مثلاً، كالجنيد، لا يتشبث بالأدلة العقلية، ولا يقف عند الأدلة النقلية لإثبات وجود الله. وإنما يرى أنا نعرف الله بقلوبنا، والمعرفة القلبية مصدر الحقائق الأوّلِيّ، وأساس اليقين والإيمان(١). ففكرة الألوهية كامنة في نفوسنا، والإنسان في حاجة ماسة إلى قوة عليا يضرع إليها ويستعين بها(٢).

(١) Pascal, *Pensées*, éd. Brunschwig, p. 282.

(٢) M. Blondel, *L'Action*, Paris 1937.

ولهذه التجربة الصوفية أشباهٌ ونظائر في الفكر المعاصر، فهي تذكرنا بتجربة وليم جيمس (١٩١٠) الدينية، وبحدس برجسون (١٩٤١). فيرى الأول أن المرء في حياته الروحية يتصل بمقام أسمى، فيحس في نفسه بقوة أعظم وثقة أتم، ويشعر بغبطة وسعادة لا حد لهما، وكأنما تحولت شخصيته جملةً، وأصبح شخصية أخرى[١]. وحدس برجسون ضربٌ من المعرفة الصوفية، والله عنده في غنى عن أن يبرهن عليه، لأنا نحس به، ونستمد الحياة منه. وما الحياة إلا اعتقاد في الله، ومعرفته شعور بكل ما تقتضيه الحياة[٢]. والتطور الخالق الذي يقول به يقود إلى فكرة إله مريد خالق للمادّة والروح، وباعث للحياة في الأنواع والأفراد.

بيد أن فكرة الاتحاد أو وحدة الوجود لا تتمشى مع تعاليم الإسلام، لأنها تخلط السماوي بالأرضي والإلهي بالإنساني، أو تغفل الإنسان والعالم معًا. وكان الأشعري معاصرًا للجنيد والحلاج، واستنكر ما ذهب إليه بعض النساك من حلول الله في الأجسام، ومن أنه يرى في الدنيا، ومن أنه تجوز عليه - جل شأنه- المعانقة والمجالسة[٣]. وقد أحس الجنيد وابن عربي أنفسهما، كما أشرنا إلى ذلك، بأن تصويرهما للألوهية لا يرضي عامة المؤمنين، ففرَّق الأول بين توحيد

(١) E. Boutroux, *William James*, Paris 1911, p. 57.

(٢) Bergson, *L'Evolution créatrice*, Paris 1907, p. 270.

(٣) ص٦٩ (= ص١٢٠).

الشهود أو توحيد الخواص، وتوحيد الاعتقاد أو توحيد العوام[١]. وفرق الثاني بين إله وحدة الوجود، وإله الكتاب والسنة[٢]. ومهما يكن من أمر فليس من اليسير أن نخضع منطق الوجدان للمنطق العقلي، ولغة القلوب شيء، ولغة العقول شيء آخر.

(١) ص٧٢ (= ص١٢٤).
(٢) ص٧٣ (= ص١٢٦).



الفصل السابع
الفلاسفة

هناك فلسفة إسلامية ذات خصائص مميِّزة، وهي دون نزاع حلقة في سلسلة الفكر الإنساني أخذت عما سبقها، وغذَّت ما جاء بعدها، وفي وسعنا أن نعقد صلات بينها وبين الفكر الفلسفي القديم من جانب، والفكر الفلسفي المتوسط والحديث من جانب آخر. وقد تسمى المشائيّة العربية، لأنها اعتدّت بأرسطو وعَوَّلت عليه، وأخذت عنه وعمن جاء بعده من مشائين. ولكن ليس معنى هذا أنها مجرد امتداد للمشائية اليونانية، بل بالعكس هي فلسفة وليدة ظروفها الخاصة، لها كيانها ومقوِّماتها وفيها ما فيها من ابتكار وأصالة.

نشأة الفلسفة الإسلامية

مهد لها بيئتان متعاصرتان وضعتا دعائم الدراسات العقلية في الإسلام، أولاهما بيئة المترجمين الذين غذَّوا العالم الإسلامي بثمار الفكر القديم شرقيًّا كان أو غربيًّا. وثانيتهما بيئة الفرق الكلامية، وبخاصة جماعة المعتزلة. ولا شك أن العرب أفادوا شيئًا من حكمة الشرق والغرب بالحديث والاختلاط بأجناس

مختلفة على أثر الفتوحات الإسلامية الواسعة. ولكنهم لم يقنعوا بذلك، وحاولوا أن يأخذوا عن النصوص المكتوبة، وأن ينقلوها إلى اللغة العربية. وظهرت بعض مترجمات عن اللغات الأجنبية في أخريات القرن الأول للهجرة، ولكن حركة الترجمة الحقة لم تبدأ إلا في القرن الثاني، ولم تنشط إلا على أيدي العباسيين، وبخاصة كبار خلفائهم الثلاثة الأول: المنصور (١٥٨هـ/ ٧٧٥م)، والرشيد (١٩٣هـ/ ٨٠٩م)، والمأمون (٢١٨هـ/ ٨٣٣م)[١]. وعمّرت نحو ثلاثة قرون، وقام على أمرها مترجمون متخصصون تمكّنوا من العربية كما تمكنوا من اللغة التي نقلوا عنها. ومنهم من أجاد عدة لغات، ومن كوّن مدارس لإعداد جيل جديد من المترجمين. وإلى جانب اطلاعهم الواسع، منهم من تخصص في أبواب معينة من الثقافة، كالطب، أو الهندسة، أو الفلسفة[٢]. وامتدت ترجمتهم إلى ست لغات، فنقلوا عن العبرية والسريانية، عن الفارسية والهندية، عن اليونانية واللاتينية. وأُعدَّ لحفظ ما ترجموه دار خاصة، هي «بيت الحكمة».

واتجهت حركة الترجمة الإسلامية، فيما اتجهت إليه، نحو الحكمة والفلسفة، فاتصلت بالثقافة الهندية الفارسية، ونقلت عن البرهمانية والسمنية، عن الزرادشتية والمزدكية والمانوية. وعُنيت خاصة بالفلسفة اليونانية، فعرفت بعض السابقين لسقراط، والسقراطيين الكبار والصغار، والسوفسطائيين، والرواقيين، والشكّان، ورجال مدرسة الإسكندرية. عرفتهم مباشرة في ضوء ما كتبوا، أو عن

(١) Madkour, *L'Organon*, p. 27-28.

(٢) *Ibid.*, p. 29-34.

طريق من أرّخوا لهم وترجموا. فنقل سبع من محاورات أفلاطون، وفي مقدمتها «الجمهورية»، و«النواميس»، و«طيماوس». ولم يفت العرب من كتب أرسطو إلا القليل، وأضافوا إليها ما ليس منها، وترجموا معها كل ما وقفوا عليه من شروحها. ووصل إلى المسلمين قدر من فكر أفلوطين، وإن نسب إلى غيره، ولا شك في أن الأفلاطونية الحديثة أقرب إلى الفكر الإسلامي، لما اتسمت به من محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين[١].

ولم يقنع المترجمون بمجرد النقل، بل أضافوا إليه شيئًا من التأليف والبحث. ووضعوا ما سموه «مداخل» يعرِّفون فيها المادة التي تعرضوا لها، ويلخصون أهم قضاياها. وقد تعددت هذه المداخل وتنوعت، فانصبَّ بعضها على الطب، أو الكيمياء، أو الفلك، أو الفلسفة[٢]، وهي دون نزاع من باكورات الكتابة العلمية والفلسفية في الإسلام. واتصل هؤلاء المترجمون بمن حولهم من مفكرين، وكان بينهم أخذ وردّ وحوار وجدل، ويعدّون بحق بين المهاد الأولى للفكر الفلسفي الإسلامي، وأضاف ابن النديم والشهرستاني بعضهم إلى قائمة الفلاسفة[٣]. وقضى الكندي (٢٥٢هـ/ ٨٦٦م)، فيلسوف العرب الأول، زمنًا بينهم، وأسهم معهم في حركة الترجمة، وربما عُدّ من المترجمين.

(١) *Ibid.*, p. 35-38.
(٢) *Ibid.*
(٣) ابن النديم، الفهرست، ص٣٥٧-٣٧٠، الشهرستاني، ملل جـ٣، ص٩٣.

وبدأت الفرق الكلامية منذ أخريات القرن الأول للهجرة تثير بعض المشاكل الفلسفية. كمشكلة الجبر والاختيار. وتفرعت عنها في القرن الثاني مشاكل أخرى، وبخاصة على أيدي المعتزلة الذين فلسفوا العقيدة الإسلامية، وعرضوا بسببها لمشكلة العالم والإنسان. ففرقوا بين الوجود والعدم، بين الجوهر والعرض، بين الذات والصفة، بين الجسم والنفس، بين الخير والشر. وبحثوا في السبب والعلة، وقالوا بالمعاني والأحوال، لكي يفسروا صفات البارئ تفسيرًا عقليًّا[١]. وتوسعوا في شرح العدالة الإلهية توسعًا يذكّرنا بصنيع ليبننز (١٧١٦) الذي جاء بعدهم بنحو عشرة قرون. وفي وسطهم نشأت المدرسة الفلسفية الإسلامية في القرن الثالث للهجرة، وسبق لنا أن قررنا أن الكندي أيضًا يعد في آن واحد معتزليًّا وفيلسوفًا.

وفي ضوء هذا لم يكن بدّ لفلاسفة الإسلام من أن يعرضوا لمشكلة الألوهية، عالجوها على طريقتهم، وتأثروا فيها ببيئتهم وما وصل إليهم من أفكار أجنبية. ويعنينا من هذه المشكلة أمران على نحو ما التزمناه في المدارس الأخرى، وهما حقيقة الإله، والبرهنة على وجوده.

(١) ص٤١-٤٦ (= ص٦٨-٧٧).

البرهنة على وجود الله

سلك فلاسفة الإسلام في هذه البرهنة مسلك المتكلمين من معتزلة وأشاعرة، فعوَّلوا على الدليل الكوني (Preuve cosmologique) الذي يحاول أن يثبت وجود الله عن طريق وجود الكون، والدليل الغائي (Preuve téléologique) الذي يستخلص من نظام الكون وإبداعه أن له هدفًا وغاية لا تصدر إلا عن مدبّرٍ حكيم. ويعتمد هذان الدليلان على مبدأ العليّة، سواء أكانت علة فاعلية أم علة غائية.

برهنة الكندي

يرى أن العالم حادث ومركب، وهو لهذا في حاجة إلى مُحْدِث يحدثه ومركِّب يركّبه. «والواحد الحق هو الأول المبْدِع الممسك كل ما أبدع. فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا غار ودثر»[١] ويضيف إلى هذا «أن في نَظْم هذا العالم وترتيبه، وفِعْل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبّر، وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم»[٢]. ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن النظرة

(١) محمد عبد الهادي أبوريدة، رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة ١٩٥٠، ص١٦٢.
(٢) المصدر السابق، ص٢١٥.

الغائية للكون يونانية قديمة، عرفت عند سقراط، وبدت بوضوح عند أفلاطون، ولم يغفلها أرسطو. وكلمة «كسموس» اليونانية في مدلولها تعني النظام.

برهنة ابن رشد

وعلى نحو شبيه بهذا حاول ابن رشد (٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) في كتابه «مناهج الأدلة» أن يبرهن على وجود الله بما سماه دليل العناية ودليل الاختراع. والأول هو بعينه الدليل الغائي، وملخصه أن نظام الكون يكشف عن تناسق ملحوظ في أجزائه وفي الكائنات الموجودة فيه، وهو ليس مجرد تناسق سطحي وظاهري، بل هو تناسق في الباطن والصميم، يذكرنا «بالغائية الداخلية» التي قال بها كانط (١٨٠٤) بين المحدثين. وليس هذا التناسق محض الصدفة، وإنما هو صنع إله مدبر حكيم[١]. وأما دليل الاختراع فليس شيئًا آخر سوى الدليل الكوني، ويتلخص في أن في الكون خَلْقًا وحركة مستمرين، والخلق لا بدّ له من خالق، والحركة لا بد لها من محرِّك، والخالق والمحرك هو الله جلّ شأنه[٢]. ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ﴾ [الحج/ ٧٣]. ولفظ الاختراع يذكِّرنا هو الآخر بلفظ «الإبداع» الذي ردَّده من قبل الفارابي وابن سينا. وهذان الدليلان، عند ابن رشد، مرتبطان ومتكاملان، يلائمان العامة

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة، القاهرة ١٩٥٥، تحقيق الدكتور محمود قاسم، ص١٥٠.
(٢) المصدر السابق، ص١٥١.

والخاصة، لأنهما يعتمدان على البداهة الحسية، ويمتازان على أدلة الأشاعرة التي لا تخلو في رأيه من غموض[(١)]. وهما معًا مستمدان من تعاليم الإسلام، ويلبيان دعوة القرآن إلى النظر في عجائب الكائنات.

﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأعراف/ ١٨٥]. ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾. [عبس/ ٢٤-٣٢].

على أن ابن رشد يحتفظ للخاصة بدليل آخر يعتز به، وهو دليل الحركة الذي قال به أرسطو في الجزء الثامن من كتاب «الطبيعة». ومؤداه أن الأفلاك السماوية في حركة مستمرة سعيًا وراء الكمال، ولكل فلك عقل يحركه تشبهًا بما هو أكمل منه، وتنتهي هذه المحركات إلى المحرك الأول الذي يحرك غيره ولا يتحرك. فحركة الأفلاك تستلزم باعثًا أو غاية هي الله - جل شأنه. وهذا الدليل في رأي ابن رشد أفضل فلسفيًا مما ذهب إليه ابن سينا في البرهنة على وجود الله[(٢)]، خصوصًا وقد قال به أرسطو.

(١) المصدر السابق، ص١٤٨.
(٢) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، القاهرة ١٩٥٨، ص٤.

برهنة الفارابي وابن سينا

سلك الفارابي (٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، وابن سينا (٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م) في البرهنة على وجود الله مسلكًا آخر. ففرَّقا أولاً بين الوجود والماهيّة، وقرّرا أن وجود الشيء ليس جزءًا من ماهيته، وفي وسعنا أن نتصوره دون أن نعرف هل هو موجود أم لا. فالوجود عرض من أعراض الذات، وليس مقوِّمًا لها. وذلك فيما عدا الواحد -جل شأنه، الذي لا ينفصل وجوده عن ذاته، فهو الأول والواجب الوجود بذاته. وعلى هذا ينتهيان ثانيًا إلى أنّا في غنى عن ذلك الاستدلال الطويل لإثبات وجود الله، ويكفي أن ندرك ذاته لنسلِّم بوجوده في آن واحد. وهذا هو الدليل الأنطولوجي (Preuve ontologique) الذي سبق به الفارابي وابن سينا القديس أنسلم (١١٠٩) بنحو قرن ونصف، وهو ألصق بالميتافزيقا منه بالطبيعيات.

وقد عابه ابن رشد على زميليه منكرًا أن يكون الوجود عرضًا من أعراض الماهية، لأنه ليس واحدًا من أعراض الجوهر التسعة التي قال بها أرسطو. وينكر عليهما أيضًا أنهما نقلا البرهنة على وجود الله إلى الميتافزيقا، مع أن أرسطو عرض لها في الطبيعة. فخالفاه من وجهين: آثرا الدليل الأنطولوجي على دليل الحركة، وعدّاه جزءًا من الإلهيات، وهذا ما لا يقره «الشارح الكبير» (Le grand commentateur) ولا شك في أن موقف الفارابي وابن سينا أقوى وأوضح. فبرهانهما أدق وأعمق، وكثيرًا ما لوحظ أن الجزء الثامن من كتاب

الطبيعة لأرسطو ألصق بكتاب الميتافزيقا. ومهما يكن من شيء فإنا نرى- في ضوء ما تقدم- أن فلاسفة الإسلام عرضوا لكثير من الأدلة التي استخدمت في البرهنة على وجود الله، وكان لبرهنتهم صدًى في الفكر المدرسي، وأخذت بها بعض المدارس المسيحية.

الواحد

تقوم فكرة الألوهية عند فلاسفة الإسلام على أساسين هامين: هما التوحيد والتنزيه. فهم يقولون بتوحيد يردّ الصفات إلى الذات، ولذلك عدوا بين المعطلة. ويستمسكون بالبساطة التي لا تسمح بأي تركيب في حقيقة الذات الإلهية ولا في مدلولها. ويذهبون إلى تنزيه ينفي الزمان والمكان، والمادية والجسمية، ويميز الخالق من المخلوقات تمييزًا تامًّا. ويلتقون في هذا مع المعتزلة وإن زادوا عليهم، ذلك لأن تصورهم للألوهية أعمق في التجريد والعقلانية، وأدخل في باب العلوّ والتسامي (Transcendance).

فكرة الألوهية عند الفارابي وابن سينا

بدأ الكندي هذا التصْوير، وتعمّق فيه الفارابي وابن سينا إلى أن بلغا به الغاية. فهو يرى أن الله واحد غير متكثر، لا يشبه خلقه في شيء، دائم لا يفنى[(١)]. هو الواحد الحق لأنه واحد بالذات لم يفد وحدته من غيره، وواحد بالعدد لا

(١) الكندي، رسائل، ص ٢٠٧.

يقبل كمًّا ولا كيفًا، ولا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو نوع. هو المحرك الأول غير المتحرك، والعلة الأولى التي لا علة لها، «والإنيَّة الحق التي لم تكن ليسا، ولا تكون لَيْسا أبدًا، بل هي أيْس دائمًا»(١). وهو الخالق القادر، والمبدع الحكيم(٢). فيثبت الكندي للبارئ صفات الذات والأفعال والسلوب، على نحو ما ورد في الأثر وما أخذ به المعتزلة. ولكنه يردها جميعًا إلى الذات صونًا لفكرة الوحدة، فهي ليست شيئًا متميزًا من الذات ولا منفصلة عنها، ونلمح في هذا التصوير آثارًا أرسطية، إلا أنها لم تخرج بفيلسوف العرب عن أساس العقيدة الإسلامية وروحها التي تقوم على التوحيد، وتثبت لله القوة المطلقة والخلق والإبداع.

وتبدو هذه الآثار بشكل أوضح لدى الفارابي وابن سينا، فيرى الفارابي أن الله هو الواجب الوجود بذاته، والسبب الأول لكل موجود. وجوده أتمّ وجود وأكمله، منزه عن العلل كالمادة والصورة والفعْل والغاية(٣). هو بجوهره عقل بالفعْل، لأنه منزّه عن المادة، وهو بجوهره أيضًا معقول، لأنه يعقل ذاته؛ فهو إذن عقل ومعقول في آن واحد. وهو عالم لأنه يعلم ذاته، ولا يحتاج إلى ذات أخرى يستمد منها العلم، وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول، وذلك هو علمه بذاته(٤). وهو مدبر لجميع الكائنات، لا يعزب عنه مثقال حبّة من

(١) المصدر السابق، ص ٢١٥. استعمل الكندي ومن بعده الفارابي وابن سينا لفظي الليس والأيس للتقابل بين العدم والوجود.
(٢) المصدر السابق، ص١٩٣.
(٣) الفارابي، الثمرة المرضية، ليدن ١٨٩٥، ص٥٧.
(٤) المصدر السابق.

خردل ولا يفوت عنايته شيء، وآثار هذه العناية بادية للعيان، «فكل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأنفعها، على ما تدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء، وما أشبهها من الأقاويل الطبية»[١]. ولا يضير هذه العناية في شيء أن يكون في العالم شرور، لأنها لازمة للخير بالتبع، ولو لم يكن الخير ما كان الشر، بل هي محمودة على طريق العرض، لأنها تزيد من قيمة الخير وتَحبب فيه[٢]. ولم يفت الفارابي أن يشير إلى أسماء الله الحسنى، وقد أثيرت مشكلتها من قبل، وهي في الراجح نقطة البدء لمشكلة الصفات التي دارت حولها الدراسات الكلامية كلها تقريبًا. ويرى أن أسماء الله تدل على الكمال والجلال، دون أن تؤذن بشيء زائد عن الذات، وإنما تعبِّر عن علاقة البارئ جل شأنه بمخلوقاته[٣].

ولا يخرج ابن سينا عن هذا كثيرًا، فالله عنده هو الواجب بذاته، لا يشاركه شيء من الأشياء في ماهيته، فلا ندّ له ولا ضد، ولا جنس ولا فصل، ولا حدّ له[٤]. يعقل الأشياء جميعها من حيث وجودها في سلسلة نظام الكون العام[٥]. فهو عالم بالكليات والجزئيات، يعْلم كل شيء لأن ما في الكون جميعه متوقف عليه. غير أن علمه بالجزئيات لا يدخل في مقولة الزمان، بل هو علم أزلي أبدي،

(١) المصدر السابق، ص٢٦،٢٥
(٢) المصدر السابق، ص ٦٥،٦٤
(٣) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ليدن ١٨٩٠، ص ١٧، ١٨.
(٤) ابن سينا، الإشارات، ليدن ١٨٩٢، ص ١٤٥، ١٤٦.
(٥) المصدر السابق، ص ١٨١.

لا يصدق عليه الآن ولا الماضي ولا المستقبل. وهذا العلم هو ما نسميه العناية، فعناية الله إحاطته بكل شيء، وبما ينبغي أن يكون عليه الكون من كمال الصنع والإبداع. والأمور الممكنة لا تتعرى من الشر والخلل والفساد، لأن ذلك من طبيعتها، والشرور نسبية بوجه عام، ولا تنتقص من كمال الله شيئًا[(١)].

ويتضح من هذا أن الفارابي وابن سينا، في تصويرهما لفكرة الألوهية، متأثران بالفلسفة الأرسطية، «وبمقالة اللام»[(٢)] من كتاب الميتافزيقا لأرسطو بوجه خاص. أخذًا بكثير من آرائه، وردَّدا بعض عباراته، ويكفي أن أشير إلى قولهما: «الواحد عقل يعقل ذاته»، فإنه تعبير سبقهما إليه أرسطو. وقد ترجم كتاب «الميتافزيقا»، أو كتاب «الحروف» كما كان يسمى، فيما ترجم من كتب أرسطو إلى العربية، وكان موضع درس وعناية، ووقف عليه فلاسفة المشرق من الكندي إلى ابن سينا[(٣)]. و «لمقالة اللام» شأن خاص، ترجم معها وحدها دون أجزاء الكتاب الأخرى شرحان قديمان، أحدهما للإسكندر الأفرويسي (٢١١م)، والآخر لثامسطبوس (٣٩٥م)، واستلفتا نظر الفارابي وابن سينا[(٤)]. وحاول المسلمون بدورهم أن يعلّقوا عليها، ومن بينهم ابن سينا الذي وصل إلينا جزء من شرحه لها[(٥)]. ويظهر أنه كان أميل فيه إلى ما قاله ثامسطبوس، وعنه أخذ، فيما يظهر،

(١) المصدر السابق، ص ١٨٦.
(٢) المصدر السابق، ص١٨٦.
(٣) ابن النديم، الفهرست، القاهرة ١٩٣٠، ص ٣٥٢.
(٤) الفارابي، الثمرة المرضية، ص ٣٤؛ عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، القاهرة ١٩٤٧، ص ٣١.
(٥) المصدر السابق، ص ٢٢-٣٣.

تفسيره للعلم الإلهي[1]. ولا يفوتنا أن نشير إلى كتاب الربوبية، الذي نسب خطأ إلى أرسطو، وهو جزء من تاسوعات أفلوطين، ويعرض لمشكلة الألوهية، وقد عرفه فلاسفة المشرق من الكندي إلى ابن سينا، وعلّق عليه الأخير تعليقًا وصلنا قدر منه[2]. ورأى هؤلاء الفلاسفة أن في هذه المصادر ما يعزّز فكرة التوحيد التي هي أساس العقيدة الإسلامية.

حملة الغزالي

والواقع أن فكرة الألوهية عند الفارابي وابن سينا أعمق في التنزيه وأبلغ في التجريد مما قال به المعتزلة، تُبْعِد الإله بعدًا تامًّا عن كل ما له شائبة الحس والمادة. وتصوره تصويرًا عقليًّا بحتًّا، وهو تصوير أقرب إلى فكرة التسامي واللانهائية التي قال بها المحدثون. ولكنه إن لاءم الخاصة فإنه لا يلائم العامة، وكان موضع نقد وملاحظة من جهات مختلفة، وأخصّها حملة الغزالي (٥٠٥هـ/ ١١١١م) التي قصدت إلى إثبات تهافت الفلاسفة، وكشفت عنه في عشرين مسألة، تنصبّ ثمانٍ منها على مشكلة الألوهية وحدها. يناقش الغزالي هذه المسائل مسألة مسألة محاولاً نقضها من أساسها، فيلاحظ أنهم عجزوا عن إثبات الصانع، وعن إقامة الدليل على استحالة إلهين[3]. ويبطل قولهم إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس

(١) المصدر السابق، ص ٢٦ – ٢٧.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٥ – ٧٤.
(٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة ١٩٤٧، ص ١٢٦ – ١٤٦.

والنوع، وأنه موجود بسيط بلا ماهية[١]. وينقد في شيء من الزراية تفسيرهم للعلم الإلهي، ويعدّه أقرب إلى الجهل منه إلى العلم[٢]. ومتى نقد حجة الإسلام وحكم، كان لحكمه شأنه وخطره.

والحملة ولا شك عنيفة، وإن تأثر صاحبها بمن هاجمهم وبدا فيلسوفًا أحيانًا أكثر من الفلاسفة. وكانت لها معقِباتها التي عاقت سير البحث الفلسفي في الإسلام، وغلا فيها بعض المتأخرين الذين حاولوا أن يرفضوا كل بحث عقلي. ولا ننكر أن للفارابي وابن سينا موقفين يعزّ الدفاع عنهما: أولهما الاكتفاء بفكرة الصنع، وهي ليست شيئًا آخر سوى الفيض أو الصدور الأفلوطني، وهو لا يحقق الخلق الذي قصد إليه القرآن، والذي يعتمد على قدرة البارئ وإرادته. وثانيهما قصر العلم الإلهي على الكليات، أو محاولة بسطه عن طريقها إلى الجزئيات، وهذا لا يحقق تمامًا ما أثبته القرآن من أن الله أحاط بكل شيء علمًا، غير أن فيلسوفي الإسلام، فيما نعتقد، لم يقولا بهذا كله زيغًا ولا زندقة، وإنما قصدا به الإمعان في تنزيه فكرة الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة، ولكل منهما تبتلات ودعوات تؤذن بإيمان عميق.

(١) المصدر السابق، ص ١٦١ – ١٧١.
(٢) المصدر السابق، ص ١٧٩– ٢٠١

موقف ابن رشد

كان لا بد لابن رشد، وهو آخر فلاسفة الإسلام الكبار، أن يرد على هذه الحملة، دفاعًا عن الفلسفة والفلاسفة بعامة، وعن أرسطو بخاصة. وهو في دفاعه جدلي ماهر، وأرسطي دقيق، درس أرسطو درسًا مستفيضًا، وألم بآرائه في تفاصيلها وجزئياتها، وأدرك ما أدخل عليه من تعديل وتحريف. ولا نزاع في أنه في مقدمة من عنوا به قديمًا وحديثًا، شرح كتبه جميعها التي وصلت إلى العالم الإسلامي في صور شتى، بين تلخيص وتفسير كبير، وعدّ بحق «الشارح الأكبر». ولا يبالي بأن يخطئ الفارابي وابن سينا، ما دام في ذلك إحقاق للحق وإنصاف للتاريخ، ولكنه لا يتخلى عنهما تمامًا، وجاراهما في كثير مما ذهبا إليه.

وهو يرى أساسًا أن فكرة الألوهية ينبغي أن تصور تصويرين متميزين: أحدهما للعامة، والآخر للخاصة، الأول خطابي، والثاني برهاني، ومن الحكمة أن نخاطب الناس على قدر عقولهم. ويعيب على المدارس الكلامية من معتزلة وأشاعرة أنهم بلبلوا الأذهان، وعقّدوا الأمور على الجماهير. ولا يتردد في أن يعارض الأشاعرة، مع أنهم أهل السنة والجماعة، وينقض بعض آرائهم، وتلك شجاعة لها وزنها في بيئة عرفت بالمحافظة والتقليد، ولم يسلم هو نفسه من تعصبها وتحاملها عليه. ويعيب على الغزالي أنه كشف في «تهافته» عن أمور، كان الأولى بها أن تقصر على الخاصة، وألا يشغل بها العامة.

وفي «كتاب مناهج الأدلة» تصوير لفكرة الألوهية على النحو الذي ينبغي أن تقدم به للجماهير. فيقرر أن الكتاب العزيز وصف الصانع -جل شأنه- بأوصاف الكمال المعروفة لدى الإنسان، وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر[١]. وهذه هي صفات المعاني التي قال بها المعتزلة والأشاعرة على السواء. ويقف بخاصة عند صفتي العلم والكلام اللتين طال الحديث حولهما من قبل، ويرى أن الله عالم بالأشياء جميعها، لأنه صانعها، ولا يقبل أن يجهل صانع صنعته[٢]. هو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان[٣]. فعلمه قديم أزلي، ولا محل لطروء الحدوث عليه، ولا لأن يوصف بأنه كلّي أو جزئي، فتلك تفريعات تتفق مع عالم الشهادة، ولا تتلاءم مع عالم الغيب في شيء[٤]. وما دام الباري عالمًا فلا بد أن يكون متكلمًا، لأن الكلام تعبير عن علم. وليس بلازم أن يكون الكلام بلفظ دائمًا، فقد يكون مجرد وحي بمعنى يلقيه الله في قلب من يشاء[٥]، ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾ [الشورى / ٥١]. والقرآن، وهو كلام الله، قديم، والألفاظ الدالة عليه مخلوقة له سبحانه[٦]. والبارئ منزه عن الجسمية والجهة والمكان، وعن كل صفات

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ١٦٠
(٢) المصدر السابق
(٣) المصدر السابق ١٦١
(٤) ابن رشد فصل المقال، تحقيق محمد عمارة، القاهرة ١٩٧٢، ص ٧٦.
(٥) ابن رشد، مناهج، ص ١٦٣
(٦) المصدر السابق.

خلقه[١]، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى/ ١١]. وما ورد في القرآن مما يؤذن بتشبيه أو تجسيم، يرى ابن رشد ألا يصرَّح فيه بإثبات أو نفي، بل الأولى ألا يسأل عنه[٢]. وعنده أن من البدع ما ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة من أن الصفة عين الذات أو غيرها، أو أنها صفة نفسية توصف بها الذات لنفسها، أو معنوية توصف بها الذات لأمر قائم بها. ويوصي بأن يسلم العامة بما جاء به الشرع دون دخول في هذه التفاصيل[٣].

ويلحظ في هذا كله أمران هامان: أولهما أن ابن رشد يحرص على الرجوع إلى الكتاب والسنة، والاستشهاد بهما ما أمكن للتدليل على ما يقصد إليه. وثانيهما التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وكل ما خطر ببالك، فالله بخلاف ذلك. وهي تفرقة تردّ على مبدأ قياس الغائب على الشاهد الذي أخذ به المعتزلة، ولم يسلم منه الأشاعرة. ويقترب ابن رشد بهذا كله من السلف الذين يعوِّلون على النصوص الدينية، ويؤثرون التفويض، وما عالم الغيب الذي استمسك به إلا ضرب من التفويض.

أما الخاصة ففي وسعهم أن يتعمقوا في تصوير فكرة الألوهية تصويرًا عقليًّا مجردًا، وفي الشرع ظاهر وباطن، وفي وسعهم أن يؤوّلوا ظاهره إذا كان لا يتفق مع العقل. ويرى، كما رأى زميلاه الإسلاميان، أن العالم قديم، وأن المادة والصورة

(١) المصدر السابق ص ١٦٨
(٢) المصدر السابق، ص ١٧١.
(٣) المصدر السابق، ص ١٦٥-١٦٧.

أزليتان، وليس في الشرع ما يعارض ذلك معارضة صريحة، بل ما ورد فيه يحتمل التأويل. ويذهب إلى أبعد من هذا ملاحظًا أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في هذه النقطة لفظي[١]. وقِدَم العالم لا يتعارض مع أنه مخلوق، خلقه الله أزلًا، لا عن طريق الصدور كما زعم الفارابي وابن سينا، بل ربط أجزاءه بعضها ببعض منذ الأزل في حتمية ضرورية، وحركها دون انقطاع، بحيث تتصل الصورة بالمادة فيكون الوجود، أو تنفصل عنها فيكون العدم، فهو الخالق والصانع، والمحرك الأول والمغير للكون[٢]. يحركه مباشرة، أو بواسطة العقول المفارقة، والكل راجع إليه[٣]. وهو المدبر للكون باستمرار، ولولا تدبيره وعنايته ما كان شمس ولا قمر، ولا حياة ولا موت. ولا تتعارض هذه العناية مع ما قد يوجد في الكون من شرور، لأن هذه الشرور نسبية، ولا تخرج عن إرادة الله في شيء[٤].

فابن رشد عقلاني وفيٌّ كل الوفاء لنزعته العقلية، إن في مخاطبة العامة، أو في التحدّث إلى الخاصة. ومن الخطأ أن يظن أن كتبه الدينية تتعارض مع كتبه الفلسفية، ولئن كان بينهما شيء من التباين، فإنما يرجع إلى الأسلوب والطريقة، هو باختصار خلاف منهجي، ويتلخص في أن ابن رشد قصد أن يخاطب العامة بلغة مجملة سهلة، بعيدة عن الغموض والتعقيد، متحاشية للدقائق والتفاصيل. وبعكس هذا قلّب للخاصة الأمور على وجوهها المختلفة، فحلّل وتعمّق، وجادل

(١) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عمارة، ص ٤٠.
(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق بويج، ص ١٨٠.
(٣) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١٤٠ - ١٤٣.
(٤) المصدر السابق، ص ١٦٣ - ١٦٤

وناقش. ومما يؤسف له أن محنته في آخر حياته حالت دون أن يفهمه المسلمون على وجهه، فأحرقت كتبه وخشي الناس فلسفته. ولم يترجم من كتبه الدينية إلى اللاتينية إلا «تهافت التهافت»، وفي مرحلة متأخرة قليلاً، فخلط مسيحيو القرون الوسطى في أمره، واتهمه فريق منهم بالإلحاد والزندقة. وفي آرائه السابقة ما يشهد بأنه المؤمن الصادق، والعقلاني الذي يرفض كل تعارض بين العقل والدين. وفيها يثبت أيضًا أنه لم يكن بعيدًا عن الفارابي وابن سينا ذلك البعد الذي يظن، فهو يقول معهم إن الله عقل يعقل ذاته، وحيّ حياة حقة، وسعيد سعادة تامة[١]. وما كان ليخرج عن هذا، لأن وراءه نفوذ أرسطو وسلطانه.

حكم وتقدير

لم تقف فكرة الألوهية على نحو ما صورها به الفلاسفة عند الثقافة الإسلامية، بل امتدت إلى ثقافات أخرى دينية، وبخاصة إلى اليهودية والمسيحية. واليهودية ديانة موحدة تقوم على نصوص مقدسة، وقد حاول مفكروها، هم الآخرون، أن يوفقوا بين العقل والنقل، وتصعد هذه المحاولة إلى عهد مبكر منذ فيلون الإسكندري (٥٤م). وعُني بها في القرون الوسطى عدد غير قليل من مفكري اليهود، وفي مقدمتهم موسى بن ميمون (٦٠١هـ/ ١٢٠٥م). ويمكن أن يعد بحق بين فلاسفة الإسلام، كما يعتبر رئيس الإسكولائية اليهودية. ولد في قرطبة، وعاصر ابن رشد، واتصل ببحثه ودرسه، وألم بآراء المتكلمين من معتزلة

(١) المصدر السابق، ص ٧٥ – ٧٦.

وأشاعرة، وأقر قدرًا منها وناقشهم طويلاً في قدر آخر، وتأثر دون نزاع بالفارابي وابن سينا. وقد وقف في كتابه «دلالة الحائرين» جزءًا كاملاً على فكرة الألوهية. وهو يرى أن الله هو العلة الأولى وأصل الأشياء جميعها، وجوده ضروري بذاته، ولا سبيل إلى تحديده وتعريفه لأنه بسيط غاية البساطة[١]. ويستحيل أن تكون له صفة ثبوتية متميزة من الذات، وكل ما جاء في الكتاب من صفاته إنما هو لإثبات كماله ونفي النقص عنه. وهذه لغة شبيهة كل الشبة بلغة الفارابي وابن سينا.

وكان أثر فلاسفة الإسلام، وبخاصة ابن سينا وابن رشد، في الفكر المسيحي أشدّ وأعظم. وسبق لنا أن أشرنا إلى تيارين واضحين في هذا الفكر إبان القرن الثالث عشر، وما التيار السنوي، والتيار الرشدي، ولكلٍّ أنصاره ومؤيدوه[٢]. بوجه خاص على الفلسفة الإلهية، وفي ضوئها أصبح اللاهوت المسيحي علمًا متميزًا. وربما كان أهم مستحدثات القديس توما الأكويني (١٢٧٤م) أنه فلسف هذا اللاهوت، على نحو ما فلسف ابن سينا علم الكلام، وأضحت من قضاياه الكبرى البرهنة على وجود الله، وتحديد مدلول صفات البارئ - جلّ شأنه. وقد أشرنا من قبل أيضًا إلى موقف المسيحيين من هذه البرهنة. فالمدرسة الفرنسسكانية أميل إلى الدليل الأنطولوجي الذي قال به ابن سينا، لا سيما وهو شبيه بما قال به القديس أنسلم (١١٥٩)، وترى أنه ألصق باللاهوت، أو بعبارة أخرى بالميتافزيقا، منه بالطبيعة. وبعكس هذا ينحو توماس الأكويني منحى ابن رشد، ويؤثر برهان

(١) Maïmonide, *Le Guide des égarés*, T. I, p. 179 et suiv.

(٢) Madkour, "Duns Scot entre Avicenne et Averroès", dans *Mélanges*, Le Caire 1967, p. 119-131.

الحركة والعلة الفاعلة، ويستعين بفكرة الإمكان والضرورة على وجود الله[١]. وأما الصفات فهم يصورونها في الجملة، على نحو ما صنع فلاسفة الإسلام، تصويرًا عقليًّا مجردًا، فليست شيئًا زائدًا عن الذات، وتختلف كل الاختلاف عن صفات الحوداث، وترمي فقط إلى إثبات كمال الله وجلاله، وإذا وقفنا عند توما الأكويني وحده، وجدناه يقرر أن صفة الله الأولى هي الوجود، ووجوده يستلزم الصفات الأخرى من علم وقدرة وإرادة، وليس علمه شيئًا سوى ذاته[٢]. وهم يؤكدون كما أكد فلاسفة الإسلام أن العالم مخلوق، ولا عبرة في نظر ألبير الكبير (١٢٨٠م) ولا في نظر توما أن يكون الخلق من عدم كما قال ابن رشد أو عن طريق الصدور كما قال ابن سينا.

وليس بعزيز علينا أن نعقد مقارنات بين فكرة الألوهية عند فلاسفة الإسلام ونظائرها لدى الفلاسفة المحدثين، أمثال ديكارت، واسبينوزا، وليبنتز، وقد حوول شيء من ذلك. ونقد كانط للأدلة التقليدية لإثبات وجود الله يعود بنا إلى الفكر الإسلامي، وما دار فيه حول هذه الأدلة من أخذ وردّ. وفي وسعنا أن نقرر الآن أن الفلسفة الإلهية العربية تعدّ من أغنى الفلسفات التي عرفها التاريخ، فيها مادة غزيرة وعميقة، وفيها فكر حر طليق. أخذت وأعطت، وهي دون نزاع حلقة هامة من حلقات الفكر الإنساني. وما أجدرها أن تدرس وتعرف، وقد كشف عن كثير من جوانبها في نصف القرن الأخير، ولا تزال فيها كنوز دفينة في حاجة ماسّة إلى النشر والإحياء.

---

(١) *Ibid.*

(٢) E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, p. 369.

الباب الثاني

حرية الإرادة

حرية الإرادة

الحرية لفظة عذبة ذات رنين خاص، استرعت الأسماع، واجتذبت القلوب، وأوحت بكثير من الأغاني والأناشيد، فتحت باب الأمل، وعززت مطالب المظلومين، ونصرت حقوق المهضومين. وهي إحدى القيم الإنسانية الكبرى، ودعامة هامة من دعائم الشخصية، وأساس للحساب والمسئولية. غرس بذرتها الأولى الأبطال والمجاهدون، وانتصر لها الهداة والمصلحون، وقدستها الشرائع والأديان. لم يقدرها الإنسان حق قدرها إلا بعد أن مر بأدوار من الخضوع والعبودية، خضع لأسرته وعشيرته، ثم لمدينته ودولته، فعرفت حرية الجماعة قبل أن تعرف حرية الفرد. وقد صورت في مراحل التاريخ بصور شتى، فالحرية في التاريخ القديم غيرها في التاريخ المتوسط، وهما معًا تختلفان عن مدلول الحرية في التاريخ الحديث. ويباهي القرن الثامن عشر بانتصاره للحرية الفردية، في حين انتقص ماركس في القرن التاسع عشر من شأنه، وتنكرت لها الدكتاتوريات المعاصرة ولم تتردد في أن تبطش بها. على أن حرية الفرد وثيقة الصلة بحرية الجماعة، وهما متضافرتان ومتكاملتان، ورب فرد قاد شعبًا إلى الاستقلال والحرية،

ورب مجتمع حارب الأحرار، فكمّم الأفواه وكسّر الأقلام. وعصور الحرية هي عصور الانطلاق والتقدم والاختراع والابتكار، وجوها هو جو الفكر الصادق والعمل المثمر.

والحرية محببة لذاتها، لأنها مجاراة للطبيعة، وشعور بالانطلاق الفطري دون حظر أو قيد. ومثلها الأعلى أن تستكمل مظاهرها في الفكر والاعتقاد، والقول والعمل، وتقدس الدساتير الحديثة الحريات على اختلافها. ولكن ليس معنى الحرية أن تسيء إلى العدالة، أو أن تخرج على القانون، ومن أبسط ضوابطها أن تعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به. وليست الحرية في أن نسلم من المؤثرات الخارجية فحسب، بل أن نسلم أيضًا من المؤثرات الداخلية، فنقاوم الميول والأهواء، ونبرأ من الضغائن والأحقاد، وتلك هي حرية الحكيم. وقديمًا قال متصوفة الإسلام إن الحرية هي: «الخروج عن رق الكائنات، وقطع جميع العلائق والأغيار، فهي تحرر من رق الشهوات، وفناء إرادة العبد في إرادة الحق»[١]. وقال ليبنتز «إن حرية الخالق مطلقة، ولا تكتمل حرية مخلوقاته إلا إذا سموا على شهواتهم»[٢].

والحرية والإرادة لا تنفصلان، فلا سبيل إلى إرادة حقة بدون حرية تسلم بها من استعباد النفس والبدن، وتقف على قدميها إزاء المؤثرات والضغط الخارجي.

---

(١) القشيري، الرسالة، القاهرة ١٣١٨ هـ، ص ١١٨ - ١١٩.

(٢) Leibniz, *Nouveaux essais*, Paris 1936, L. II, eh – XXI.

فيفعل المرء ما يريد، ويريد ما يفعل. وحرية الإرادة، أو استقلال الإرادة، أساس أخلاق الواجب عند كانط (١٨٠٤)، وهي أساس المسئولية بوجه عام. وقد حاول أرسطو (٣٢٢ ق. م.) وأبيقور (٢٧٠ ق. م.) قديمًا أن يفسحا للحرية مجالاً في الكون ونظامه. وشغل آباء الكنيسة بحرية الإرادة ليوفقوا بينهما وبين علم الله وعنايته، وسار على نهجهم القديس أوغسطين (٤٣٠) والقديس توما الأكويني (١٢٧٤)، وبذلا جهدًا كبيرًا في هذا التوفيق. وعني الفلاسفة المحدثون كذلك بمشكلة حرية الإرادة، أمثال: إسبينوزا (١٦٧٧) وبوسييه (١٧٠٤) وليبنتز (١٧١٦). ولم يغفلها الفلاسفة المعاصرون، أمثال: رينوفييه (١٩٠٣)، وبوترو (١٩٢٣)، وبرجسون (١٩٤١). والواقع أن حرية الفرد خاضعة لبواعثه الداخلية من ميول وأهواء، وخاضعة أيضًا لسلطان المجتمع من نظم وشرائع، وعادات وتقاليد. وفوق هذا لا سبيل لأن يُفْصَل الإنسان فصلاً تامًّا عن العالم في نظمه وقوانينه، وهنا يتسع مجال القول في مشكلة حرية الإرادة، وتتباين الآراء.

والواقع أنه ما دام المرء لبنة في بنيان الكون الفسيح، فإنه يخضع لما تخضع له ظواهره وأحداثه. وقديمًا ذهب ديمقريطس (٣٧٠) وأبيقور إلى الميكانيكية الذرية (Mécanisme atomistique) لتوضيح هذه الظواهر، ويتلخص ذلك في أن الوجود والعدم، والحركة والتغير إنما هي وليدة التقاء الذرات وانفصالها -فأفكار المرء وأفعاله تسير سيرًا آليًّا، وتخضع لضرورة مطلقة لا محل فيها لحرية أو اختيار. وعبثًا حاول أبيقور أن يجد لحرية الفرد

مكانًا في هذه الميكانيكية العمياء، زاعمًا أن للذرات في حركتها انحرافًا عن خط سقوطها، وحرية الفرد ضرب من هذا الانحراف، ولكنه انحراف آلي لا قصد فيه ولا إرادة. وذهب كثيرون من رجال الدين إلى القول بالجبر اللاهوتي (Fatalisme théologique)، ومؤداه أن أحداث الكون جميعها إنما تصدر عن علم الله وإرادته، وهي مقررة أزلاً ومحددة السير إلى الأبد. وبذا يصبح العبد، وكأنه ريشة في مهب الريح يسيرها كما يشاء، فلا قدرة له ولا إرادة. وانتهى البحث العلمي الحديث إلى الحتمية العلمية (Déterminisme scientifique). وهي تقرر أن هناك علاقات ثابتة بين الظواهر الكونية على اختلافها، وأنها خاضعة لقوانين لا تتخلف. ولا شك في أن هذه العلاقات الثابتة لا تسمح بحرية كاملة، ولا تفسح المجال لإرادة تختار.

* * *

فحرية الإرادة مشكلة ذات جوانب متعددة، بين سيكلوجية وأخلاقية، ودينية وفلسفية، وقد شغلت الأذهان منذ عهد بعيد. ولم نصنع شيئًا أكثر من أن نشير إلى هذه الجوانب، وإنا لنتساءل إزاءها أين حرية الفرد في هذا كله؟ وهل من سبيل حقًّا إلى القول بحرية إرادة مطلقة؟. ويعنينا أن نجيب عن هذا السؤال في ضوء ما انتهى إليه مفكرو الإسلام.

مشكلة حرية الإرادة في الفكر الإسلامي

لمشكلة حرية الإرادة فعلاً شأن خاص في تاريخ الفكر الإسلامي، وتعد من أولى المشاكل العقلية التي استوقفت المسلمين. اتجهت إليها أذهان العامة، وتدارسها الخاصة منذ عهد مبكر. ثارت حولها الأسئلة. وعُقدت من أجلها حلقات الجدل والمناقشة، وقامت باسمها مدارس فكرية متميزة، وبقيت هذه المدارس تتنوع وتتعدد على مر الزمن. عمقت درسها، وانتهت في موضوع حرية الإرادة إلى آراء وحلول لا تخلو من جرأة وشجاعة وجهد صادق في التوفيق بين العقل والنقل، ولها وزنها إذا ما قورنت بنظائرها في الثقافات الأخرى. وأضحى هذا الموضوع بابًا هامًّا من أبواب الدراسات الكلامية، وعُبِّر عنه بأسماء مختلفة، فسُمِّي «خلق الأفعال»، و «الاستطاعة»، و «الجبر والاختيار»، و «القضاء والقدر». ولم يقف أمره عند المتكلمين وحدهم، بل عرض له الفلاسفة ليلائموا بينه وبين مبدأ السببية والعناية الإلهية. وحاول المتصوفة أن يفسروا الحرية على طريقتهم، وأن يسموا بها عن مستوى الجسم والمادة. وعالج الفقهاء والمشرعون موضوع القصد والإرادة ليقيموا عليه دعائم الجزاء والمسئولية، وأنواع القصاص والعقوبة. وربما سرت إلى هذه الدراسات عدوى بعض الأفكار الأجنبية، ولعل من بينها ما وجه النظر إليها، ولكنها في جملتها إنتاج إسلامي أصيل خضع أولاً لظروف البيئة والمؤثرات الداخلية.

* * *

ولم تدرس بعد مشكلة حرية الإرادة في الإسلام دراسة مستقلة ومستوعبة، واكتفي فيها غالبًا بشذرات وإشارات عابرة، اللهم إلا بحث قام به الأستاذ متجوميري وت للحصول على درجة الدكتوراه، في الفلسفة منذ ٣٠ سنة تقريبًا، وعنوانه:

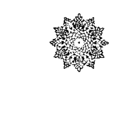
Free Will and Predestination in Early Islam[١].

وقد وقف به فعلاً عند الثلث الأول للقرن الرابع الهجري، وعرض فيه بخاصة للخوارج والمرجئة، والقدرية والجبرية، والمعتزلة. وما أحوجنا أن نتتبع هذه المشكلة في نشأتها وتطورها، وأن نقف عند شتى الآراء المتصلة بها، وأن نوازن بينها وبين آراء كبار المفكرين القدامى والمحدثين. وقد وضع فيها المسلمون كتبًا شتى مؤيدة لحرية الإرادة أو معارضة لها، ولم نقف على كثير منها[٢]، وفيما وصلنا قدر كافٍ لتوضيح جوانبها والكشف عن وقائعها. وسنبينها لدى الصدر الأول، وفي المدارس الكلامية الكبرى، ولدى بعض الفرق التي عنيت بها، وعند الفلاسفة والمتصوفة - ولن يفوتنا أن نشير إلى منزلتها في تاريخ الفكر الإنساني، وأن نربط ما قال به الإسلاميون بأشباهه في مراحل التاريخ المختلفة.

---

(١) W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948.

(٢) ابن النديم، الفهرست، القاهرة ١٩٣٠، ص ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٦.



الفصل الأول
نشأة المشكلة

يحاول الإنسان عادة إذا أخطأ أو خانه التوفيق أن يرد خطأه وإخفاقه إلى أسباب وظروف خارجة عنه، ولا يبالي أن يكون في ذلك ما ينتقص إرادته أو يعدو على حريته. أما إن وفق وأصاب، فإنه يعتز بأن التوفيق ثمرة جهده، وأن الصواب صنع إرادته، وتلك ظاهرة تلحظ بانتظام. وقد كان الرعيل الأول من المسلمين يؤمنون بتوفيق الله الدائم لهم، وينعمون، بنصره المؤزر، ويعيشون في جو امتلأ بحرارة الإيمان وصدق اليقين، وعلى هذا نستبعد أن تكون مشكلة القدر قد أثيرت إثارة واضحة في عهد النبي والخلفاء الراشدين، ونشك فيما يعزى إليهم من أقوال في هذا الشأن[١] - ويوم أن حلت المحن، وثارت فتنة عثمان، وحارب المسلمون بعضهم بعضًا، وقَبِل التحكيم فريق وأنكره آخرون، وبدأ الناس يتساءلون عن الكبائر والصغائر، ويحكمون على مرتكبها بأنه مؤمن أو كافر أو في منزلة بين المنزلتين، يوم أن ظهر ذلك كله أصبح للبحث في القدر محل. لا سيما وقد اعتنقت الإسلام أجناس وشعوب ذات ثقافات قديمة، حملت معها ما

(١) ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما قيل من أن عليًّا ناقش القدرية ورد عليهم (الإسفراييني، التبصير في الدين، القاهرة ١٩٤٠ ص ٥٨)، وأغلب الظن أن ذلك من وضع المتأخرين.

حملت من آراء وأفكار. ويمكننا أن نقرر أن مشكلة القدر من مستحدثات النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، ولكنها لم تعلن ويعرف لها أنصار إلا في أخرياته. فأخذ أناس يردون كل شيء إلى الله وهم الجبرية، وذهب آخرون إلى أن العبد خالق أفعاله وهم القدرية.

وكان طبيعيًّا أن يعزى إلى بعض كبار الصحابة والتابعين أقوال في هذا الشأن، فينسب إلى عبد الله بن عمر (٧٤هـ/ ٦٩٤م)، وهو في مقدمة السلفيين، أنه قيل له «إن فلانًا من الشام يقرئك السلام، فقال إنه بلغني أنه قد أحدث التكذيب بالقدر، فإن كان قد أحدث فلا تقرأ مني عليه السلام»[١]. وتضاربت الأقوال حول الحسن البصري (١١٠هـ/ ٧٣٩م)، فعدّ تارة بين القدرية، وأخرى بين الجبرية، وظن أنه كان قدريًّا أولاً، وأنه بعث برسالة إلى عبد الملك بن مروان (٩٦هـ/ ٧١٥م) يؤيد فيها القائلين بحرية الإرادة، ثم عدل عن ذلك في أخريات حياته. ونحن أميل إلى ما قال به الذهبي من أن القدرية والجبرية كانوا يحاولون ضمه إلى صفوفهم ليستعينوا بجاهه ومنزلته، ولعله كان أقرب إلى ما قال به الصدر الأول من ردّ كل شيء إلى علم الله وقدرته[٢]. ويروى أن غيلان الدمشقي (١٠٥هـ/ ٧٢٢م) وقف على حلقة ربيعة الرأي (١٣٦هـ/ ٧٥٣م)، وقال له: «أنت الذي تزعم أن الله يحب أن يُعصى، فقال له ربيعة: أنت الذي تزعم أن الله يعصى قسرًا»[٣].

(١) أحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة ١٩٣٥، ص ٣٤٩.
(٢) شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام، القاهرة ١٩٤٥، جـ٤، ص ٩٨- ١٠١.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٥٠.

وكان لا بد للسياسة أن تسهم في شيء من ذلك، ويظهر أن بني أمية كانوا يكرهون بوجه عام القول بحرية الإرادة لاعتبارات دينية وسياسية، لأن القول بالجبر يخدم سياستهم، فهم يقولون إنهم جاءوا بقضاء الله وقدره، وإذن يجب على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم. ولعمر بن عبد العزيز (١٠١هـ/ ٧٢٠م)، وهو من نعرف في تقواه وورعه واستمساكه بما كان عليه الصدر الأول، مواقف مشهورة ضد القائلين بحرية الإرادة، وبخاصة ضد غيْلان الدمشقي، وكان يمقت الخوض في هذه المسائل. ولم يخرج عن ذلك من خلفاء بني أمية إلا يزيد بن الوليد (١٢٦هـ/ ٧٤٤م) الذي دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه، وقرّب أصحاب غيلان[1]. وحذا حذوه مروان بن محمد (١٣٢هـ/ ٧٥٠م) الذي أخذ عن أستاذه الجعد بن درهم (١١٧هـ/ ٧٣٥م). وفي جو هذا الأخذ والرد جهد المتخاصمون في إدعام وجهة نظرهم بشتى الحجج، وحاول كل أن يجد في الكتاب والسنة ما ينتصر له، ولو بأضعف الروايات، وربما دفعت الخصومة أو سوء النية إلى شيء من الوضع والتلفيق، وعلى الباحث أن يلحظ ذلك ويتنبه إليه، وألا يأخذ بالروايات على علاتها. والحزبيات الطائفية والمذهبية ليست أقل خطرًا من الحزبيات العنصرية والسياسية، وكثيرًا ما حملت أصحابها على تصوير الأمور على غير وجهها، واختلاق ما لا أساس له.

(١) المسعودي ، مروج الذهب، القاهرة ١٣٠٣ هـ، حـ٢، ص ١٥٠.

مظانها في الكتاب والسنة

القرآن كتاب الله، وآية نبيه، ومنبع أصول الدين، والمصدر الأول للتشريع. قنع صحابة كثيرون منه بالمعنى الإجمالي، دون دخول في تفاصيل مدلول الألفاظ والتراكيب. وإذا تعمق بعضهم، اكتفى بالدلالة اللغوية، وربما أضاف إليها شيئًا من أسباب النزول، أو قصصًا من أخبار اليهود والنصارى. ولو تتبعنا ما نقل عن الصحابة وصدر التابعين من تفسير، ما وجدنا فيه أثرًا من انتصار لمذهب ديني، أو استنباطًا لحكم فقهي. ويوم أن تعارضت الآراء، واختلفت وجهات النظر، أخذ كل في البحث عما يؤيد وجهة نظره من سند قرآني. وربما استخدمت الآية الواحدة، بضرب من الفهم والتأويل، في إثبات الشيء وضده. وتوسع المتكلمون والفقهاء في هذا كل التوسع، وجدوا في البحث عن دليل قرآني لما يذهبون إليه أو يقولون به، وتأثر علم التفسير بذلك كل التأثر، ومن الناحية الكلامية هناك تفاسير تعبر عن وجهة نظر المعتزلة، وأخرى تعبر عن وجهة نظر أهل السنة.

ولعل مشكلة القدر من أولى المشاكل الكلامية التي حاول الباحثون أن يدعموها بسند من القرآن الكريم، وفيه مجال فسيح لها، فمن آياته ما يؤيد حرية الإرادة، ومنها ما يعارضها، ونكتفي بذكر أمثلة منها. فمما يؤيدها قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْۖ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦۖ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَاۚ﴾ [الأنعام/١٠٤] وقوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾ [التوبة/ ٨٢]،

وقوله: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ﴾ [يونس/ ١٠٨]، وقوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف/ ٢٩]، وقوله: ﴿ مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ﴾ [فصلت/ ٤٦]، وقوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ [المدثر/ ٣٨].

وفي القرآن آيات أخرى كثيرة دالة على أن أفعال العباد مقدرة عليهم، ونجتزئ بذكر بعضها. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [البقرة/ ٦- ٧]. وقال: ﴿ مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴾ [الأعراف/ ١٧٨]. وقال: ﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا ﴾ [التوبة/ ٥١]، وقال: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ ۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ [القصص/ ٦٨]، وقال: ﴿مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [المدثر/ ٣١]، وقال: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [التكوير/ ٢٩].

وذهب بعض الباحثين إلى أن السور المكية أميل إلى تقرير حرية الإرادة، في حين أن السور المدنية أميل إلى تقرير الجبر، وهذا توزيع لا يؤيده الواقع، فإن «الأعراف» مثلاً، وهي مكية، فيها ما يؤيد الجبر، و«التوبة»، وهي مدنية، فيها ما

يؤيد حرية الإرادة. وربما ظهر الجانبان في آن واحد، كما لاحظ ابن رشد، مثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٞ قَدۡ أَصَبۡتُم مِّثۡلَيۡهَا قُلۡتُمۡ أَنَّىٰ هَٰذَاۖ قُلۡ هُوَ مِنۡ عِندِ أَنفُسِكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٦٥ وَمَآ أَصَٰبَكُمۡ يَوۡمَ ٱلۡتَقَى ٱلۡجَمۡعَانِ فَبِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران/ ١٦٥- ١٦٦][(١)] ويمكن أن يقال إن الاستدلال بالقرآن في هذه المشكلة شبه متعادل، وفيه ما يؤيد القدرية والجبرية على السواء، ولعل في ذلك إشارة إلى أن الأفعال فيها اختياري، وفيها اضطراري. ومهما يكن من أمر، فإن هذه الآيات كانت موضع احتجاج من جانب وتأويل من جانب آخر..

والحديث هو المصدر الثاني من مصادر الدين، وعليه أيضًا عول المتكلمون والفقهاء. لاسيما وهو يفصل مجمل القرآن، ويقيد مطلقه، ويخصص عامّه، ويعرض أحيانًا لأمور لا ذكر لها في القرآن. وشاءت الظروف أنه لم يدون في عهد النبي، ولم يسجل إلا قليل منه، وترك أمره للذاكرة والرواية وبقي هكذا حتى منتصف القرن الثاني، حين بدأت جماعة في جمع الأحاديث التي صحت عندها، ثم توالت حركة الجمع والتسجيل في كتب مفصلة، كموطأ مالك وصحيح البخاري. وكان بعض الصحابة ضنينًا بروايته خشية النسيان أو الكذب، بينما توسع في ذلك آخرون. وفي تعدد الرواة وتفاوت حفظهم ما يؤدي إلى اختلاف الرواية، هذا إلى ما طرأ فيما بعد من خصومات سياسية، وخلافات مذهبية، شجعت على الوضع والاختراع، وأضحى الناس غير الناس[(٢)].

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، القاهرة ١٩٥٥، ص ٢٢٣.
(٢) البخاري، الجامع الصحيح، القاهرة ١٢٨٦ هـ، جـ٤، ص١١٧- ١٢١.

ولمشكلة القدر نصيب من ذلك، فقد رويت فيها أحاديث تؤذن بأنها أثيرت منذ عهد مبكر، فمثلاً عن جابر أن رسول الله ﷺ قال: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه». وهذا ما سبق لنا أن استبعدناه. وعقد كل من البخاري (٢٥٨هـ/ ٨٧٠م) ومسلم (٢٥٢هـ/ ٨٦٥م) في صحيحه كتابًا «للقدر»، ذكر فيه الأحاديث المتصلة به، وقد سرد البخاري منها نحو ٢٥، وسرد مسلم نحو الأربعين[١] وتكاد تدور كلها حول الأعماق والأرزاق والآجال، ومنها ما ورد في الصحيحين، مثل قوله ﷺ: «إن الرجل يعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإن الرجل يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها». ومثل قوله: «ما من مولود إلا ويولد على الفطرة، وأبواه يهودانه أو ينصرانه... قالوا يا رسول الله أفرأيت من يموت وهو صغير؟، قال الله تعالى أعلم بما كانوا عاملين».

* * *

وتميل كلها إلى تأييد فكرة الجبر، وليس من بينها ما يناصر الاختيار إلا بشيء من الاجتهاد والتصرف، مثل: «كلٌّ ميسر لما خلق له». وشاء ابن رشد أيضًا أن يتخذ من حديث «ما من مولود» دليلاً على الاختيار، ولا يخلو ذلك

(١) مسلم، الجامع الصحيح، القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٠٤٧.

من تأويل وتوسع[١]. ولعل في هذا ما يفسر النزعة السلفية القوية التي سادت في أخريات القرن الأول الهجري وأوائل القرن الثاني، والتي كانت ترمي إلى محاربة أقوال أمثال معبد الجهني (٨٠هـ/ ٦٩٨م) وغيلان الدمشقي (١٠٥هـ/ ٧٢٢م) من أنصار حرية الإرادة. وإذا كان هذا الرعيل الأول قد اتجه نحو الكتاب والسنة ليستمد منهما ما يؤيد وجهة نظره، فإن المدارس التالية من حنابلة وأشاعرة وماتوريدية قد توسعوا في هذا كل التوسع وتفننوا فيه. وإذا كان المعتزلة قد تحفظوا في الاستدلال بالحديث، فإنهم وقفوا من الآيات القرآنية موقف المؤول والمفسر.

التيارات الأجنبية

لم يبق اليوم محل للشك في تأثر ثقافة بأخرى وأخذها عنها، فالتبادل الثقافي ظاهرة إنسانية لوحظت في الماضي، ولا تزال تلحظ في الحاضر. وليس فيها عيب ولا نقص، ذلك لأن الثقافات الحية هي التي تأخذ وتعطي، وفي أخذها وعطائها حفظ لتراث البشرية وإمداد له. والخطأ كل الخطأ في أن تصور هذه الظاهرة على غير وجهها، وأن تعد مجرد ضرب من التقليد الأعمى والنقل الحرفي. فإن لكل ثقافة ظروفها ومكوناتها، وفي وسعها أن تستحدث طرازًا خاصًّا بها، وإن التقت مع الثقافات الأخرى في جوانب مشتركة. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن الثقافة الإسلامية أخذت عن الشرق والغرب، وتبنت ما تبنت من آراء وأفكار

---

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

أجنبية، ولم يعد هذا في شيء على شخصيتها، بل دمغته بطابعها، وأضافت إليه ما أضافت من بحثها وإنتاجها.

وقد نبتت مشكلة حرية الإرادة لدى المسلمين - كغيرها من مشكلات فلسفية وكلامية أخرى- في جو اختلط فيه العرب بأجناس وعناصر مختلفة، والتقوا بأفكار وآراء أجنبية، وليس بغريب أن توجههم نحو أمور لم تخطر ببالهم من قبل - ثم أخذ المسلمون يعالجونها على طريقتهم الخاصة، ويلائمون بينها وبين دينهم ومعتقداتهم. ونحن نعلم أن لهذه المشكلة تاريخًا في الفكر اليوناني، وفي الفكر الديني بوجه عام. وقد عني بها آباء الكنيسة الأولى، وقفّى على آثارهم القديس أوغسطين الذي وضع فيها بحثًا بعنوان (*De libero arbitrio*). وبقي رجال الدين، بل العامة من المسيحيين، يديرون حولها حوارًا في بيئاتهم المختلفة. ويتلخص في أن المخلوقات لا تستطيع أن تحدث شيئًا إلا بعون من الله، ولا تفعل خيرًا إلا بلطف منه وفضل، وأن علمه الأزلي محيط، بما حدث وما سيحدث. وهنا يرد السؤال: أين حرية الإرادة في هذا كله؟ وحاول أوغسطين دون جدوى أن يحل هذا الإشكال ملاحظًا أن فكرة الزمن لا اعتبار لها بالنسبة لله، وإذن لا محل لأن تتحدث في مقامه عن ماضٍ ومستقبل، وفاته أن علم الله وقدرته محيطان بكل شيء، فلم يفسح إلغاء فكرة الزمن المجال لقدرة العبد وإرادته. وذهب مفكرون مسيحيون إلى حلول أخرى سنعرض لبعضها.

وعرف هذا الحوار في دمشق، وكانت مركزًا مسيحيًا هامًّا قبل الفتح الإسلامي، وعاشت فيها جالية مسيحية إلى جانب المسلمين في تسامح ديني ملحوظ. وليس ببعيد أن يكون هذا الحوار قد امتد منه شيء إلى البصرة التي تعد في مقدمة المراكز الثقافية الإسلامية الكبرى في القرن الأول الهجري، والتي كانت ملتقى ثقافات مختلفة، وكانت على مقربة من بعض المدارس المسيحية الشرقية. ويذهب مؤرخو الفرق إلى أن مشكلة الجبر والاختيار عدوى انتقلت إلى الإسلام من المسيحيين في دمشق أو من مسيحيي البصرة[١].

وعلى رأس هؤلاء المسيحيين يجب أن نشير إلى يحيى الدمشقي (١٢٧هـ/ ٧٤٩م) الذي ولد في خلافة معاوية، وعاش مع والده في كنف خلفاء بني أمية، وكان أبوه مشرفًا على الشئون المالية لعبد الملك بن مروان. وبقي يحيى في دمشق إلى أن بلغ الخمسين، وتولى رياسة الطائفة المسيحية بعد أبيه، ولا بد أن يكون قد عرف العربية وتكلمها، وإن كانت كتبه التي وصلت إلينا باليونانية. وليس بغريب أن يدور بينه وبين جيرانه ومواطنيه المسلمين حوار حول بعض المسائل الدينية، ويؤكد هو نفسه هذا الحوار في رسالته: «نقاش بين مسيحي ومسلم»[٢]. وقد وقف في بحوثه الدينية عند مشكلة حرية الإرادة، وكان يرى

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، القاهرة ١٣١٧ هـ، جـ١ ص ٥٩ ؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، القاهرة، مطبعة المعارف، ص ١٥.

(٢) G. Graf, *Geschichte der arabischen christlichen Literatur*, Ringgren (H), *Studies in Arabic Fatalism*. Uppsala 1955.

أن الافعال الإنسانية ضربان: جبرية واختيارية. والجبرية هي التي تحدث بغير شعور كنمو الجسم، أو تحت تأثير حاجة طبيعية كالأكل، أو عن خطأ غير مقصود كمن أطلق سهمًا على صيد وأصاب إنسانًا. والأفعال الاختيارية هي التي تصدر بمحض إرادة الشخص، وبعد فكر وروية لتحقيق لذة أو منفعة، فهي أفعال مقرونة بقدرة وإرادة، وفي وسع المرء أن يفعلها وألا يفعلها. والأفعال الجبرية من صنع الله، والأفعال الاختيارية من صنع العباد[١] ومن المحتمل أن يكون يحيى الدمشقي قد تبادل أمثال هذه الأفكار شفويًا في أثناء مقامه في دمشق مع بعض من كان يلقاهم من المسلمين، أما أن يكتب فيها ويؤلف فالأرجح أن ذلك لم يتم إلا بعد انتقاله إلى القسطنطينية. وقد أشرنا إلى أنه عاش في دمشق إلى جانب التسعة أو العشرة الأول من خلفاء بني أمية، وهم لم يكونوا في الجملة من أنصار حرية الإرادة، ولم يستسيغوا كثيرًا التحدث في هذا الموضوع[٢].

وقد شغلت صلة يحيى الدمشقي بالفكر الإسلامي الباحثين، وبخاصة المستشرقون، منذ أخريات القرن الماضي. فعالجها أولاً فون كريمر[٣]. وتوسع فيها كارل بيكر[٤]. وأخذ عنهما ألفونس فللينو[٥]. وعرض لها أخيرًا موريس سيل،

(١) *De Fide Orthodoxa*, Book II.

(٢) ص ٩٣ (= ١٦٥).

(٣) Von Kremer, *Kulturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, Leipzig 1875.

(٤) C.H. Becker, *Christtiche Polemik und Islamische Dogmenbildung*, in Zeitschrift für Assyriologie, XXVI, 1911.

(٥) C.A. Nallino, "Sole nome di Mu'tazilitti", in *Rivista Orientali*. Roma, T. VII.
انظر أيضًا: بدوي، التراث اليوناني، القاهرة، ص ٢٠٢ – ٢٠٣.

وحاول أن يقارن آراء الدمشقي بآراء القدرية[١] المسلمين. ولا تخلو هذه المقارنة من غلو وإسراف، لأنها لا تنصب على ما قال به أحد معاصري الدمشقي، أمثال معبد وغيلان، وإنما تقوم على آراء ظهرت بعد ذلك بنحو قرن، ومن أشخاص لم يعرفوا الدمشقي ولم يقفوا على كتبه اليونانية، وهم بوجه خاص معتزلة البصرة - ويذهب موريس سيل أيضًا إلى أن الخوارج الأُوَل عرضوا لشيء من حرية الإرادة في حديثهم عن العدل الإلهي، وليست لدينا مع الأسف مصادر مباشرة في هذه الناحية، وما وصلنا عنهم يؤيد أنهم كانوا إلى ظاهر النص أميل، وما عزى إليهم من آراء كلامية يرجع إلى القرن الثاني للهجرة، واستولت عليهم في البداية المشكلة السياسية من خلافة وتحكيم، ولم يحظوا في العهد الأموي باستقرار يسمح بدرس أو فلسفة، وإذا كان الإباضية قد عرضوا للاستطاعة وخلق الأفعال، فإنما تم ذلك في مرحلة متأخرة، وبعدوى من الفرق الأخرى وبخاصة جماعة المعتزلة، وسنفصل هذا فيما بعد[٢].

* * *

في ضوء ذلك نستطيع أن نقرر أن هناك تيارات أجنبية سرت إلى العالم الإسلامي، وأن منها ما يتصل بمشكلة حرية الإرادة. وقد أثيرت هذه المشكلة في دمشق، حيث كانت توجد جالية مسيحية كبيرة، وعلى رأسها بعض آباء

(١) Morris Seale, *Muslim Theology. A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*, London 1964.

(٢) ص: ١١٠ (= ص١٩٥).

الكنيسة. وثبت أن معبدًا الجهني زار دمشق، وأن غيلان أقام بها، وهما اللذان أثارا هذه المشكلة لأول مرة في الإسلام، ولا يبعد أن يكونا قد وقفا على ما جرى من حوار حول هذا الموضوع. ولكن أن نذهب، كما صنع موريس سيل، إلى عقد مقارنات ومقابلة آراء بعضها ببعض، فهذا ما لا سبيل إليه في ضوء مصادرنا الحالية[١].

أوائل ممثلي الجبر والاختيار

شغل المسلمون كما قدمنا في أخريات القرن الأول الهجري بمشكلة الجبر والاختيار، ودار فيها أخذ ورد يمينًا وشمالاً، في دمشق والمدينة والبصرة - وأسهم فيها رواة ومحدثون، ودعاة وخلفاء. فذهب فريق إلى القول بحرية الإرادة، وسموا «القدرية» لأنهم أثبتوا للإنسان قدرة على أعماله، ولا تخلو هذه التسمية من غموض وتناقض، وربما أريد بها شيء من النكاية والزراية، وعلى رأس هؤلاء معبد الجهني وغيلان الدمشقي. وذهب فريق آخر إلى أن الإنسان مسير لا مخير فلا إرادة له ولا قدرة، ليس له إلا ما أراد الله، ولا قدرة له على شيء، وإنما يخلق الله أفعاله، وسموا الجبرية، وعلى رأسهم الجهم بن صفوان.

ثلاثة أداروا هذه المشكلة في البداية، منهم اثنان قدريان، وواحد جبري، وقد عرفوا بالجرأة والشجاعة، انتقدوا خلفاء بني أمية، واستنكروا كثيرًا من تصرفاتهم.

(١) عرض لهذا الموضوع حديثًا في تفصيل الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه: مذاهب الإسلاميين، بيروت ١٩٧١، جـ١، ص ١١٢ - ١٢٠.

ووهبوا لسانًا ناطقًا وحجة بالغة، وجاهدوا في سبيل آرائهم إلى أن أسلموا أرواحهم شهداء الحق والمبدأ، ونأسف لنقص معلوماتنا عنهم، وبخاصة الاثنان القدريان، ولعل ذلك راجع إلى أن آراءهم اندمجت في آراء المدارس الكبرى التالية، ولم يجدوا من الأتباع ما يرددها باسمهم ويحفظها عنهم،. وسنقف عندهم تباعًا لنبين كيف صوروا مشكلة الجبر والاختيار، ورسموا نقطة البدء فيها.

معبد الجهني[١] (٨٠هـ/ ٦٩٩م) تابعي ومحدّث، وأول من دعا إلى القول بحرية الإرادة. نشأ في البصرة، وتنقل بين العواصم الإسلامية الكبرى، فزار دمشق والمدينة، وكان له فيهما تلاميذ وأتباع، تابع الأحداث السياسية في عصره، وأخذ على بعض خلفاء بني أمية ظلمهم وجورهم، وخرج عليهم مع ابن الأشعث، وقتله الحجاج (٩٥هـ/ ٧١٤م)، ولم يصلنا من آرائه شيء يذكر، اللهم إلا أنه كان يتكلم في القدر والاستطاعة، وكأنما كان ينكر فكرة القضاء المحتوم التي يتعلل بها الحكام لتسويغ تصرفاتهم، ويرتكب باسمها المحكومون ما يرتكبون من معاصٍ وآثام[٢]، فدافع عن شرعية التكاليف، وأنكر القدر الذي يسلب الاختيار.

غيلان الدمشقي (١٠٥هـ/ ٧٢٢م)، خطيب فصيح، وجدلي ماهر، وتقي ورع. كان أبوه مولى لعثمان بن عفان، فارتبط من قديم ببني أمية، وعاش في دمشق على مقربة منهم، ولم يمنعه هذا من أن ينكر تصرفاتهم، وجاهر بهذا

(١) انظر في ترجمته: ميزان الاعتدال ٣/١٨٣؛ البداية والنهاية ٩/٤٤.

(٢) انظر في ترجمته: ميزان الاعتدال ٣/١٨٣؛ البداية والنهاية ٩/٤٤.

عمر بن عبد العزيز (١٠١هـ/ ٧٢٠م) وهو أعدلهم. اتصل بالحسن البصري، وشهد مجلسه، وكان له حوار مع ربيعة الرأي ومع عمر بن عبد العزيز نفسه في مشكلة القدر، وقد نهاه عن أن يخوض فيها. وتقديرًا لمنزلته لزم الصمت زمنًا، ثم انتهى به الأمر إلى أن خرج على هشام بن عبد الملك (١٢٥هـ/ ٧٤٣م)، فمثّل به، بفتوى – فيما يقال– من الأوزاعي إمام الشام، وأغلب الظن أن قتله هو الآخر لم يخل من اعتبارات سياسية(١).

وموقفه من القدر واضح، فهو ثاني من تكلم فيه بعد معبد، وتنسب إليه فرقة الغيلانية، وعد من رجال الطبقة الرابعة من المعتزلة، وبقدر ما يعتز به هؤلاء تحامل عليه أهل السنة. وكان يرى أن الحسنات والخير من الله، والشر والسيئات من الإنسان، والاستطاعة عنده هي السلامة وصحة الجوارح. وفي كلام له مع عمر بن عبد العزيز –فيما يروى: «هل وجدت يا عمر حكيمًا يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى، أو يقضي ما يعذب عليه؟ أم هل وجدت رشيدًا يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه؟ أم هل وجدت رحيمًا يكلف العباد فوق الطاقة أو يعذبهم على الطاعة؟ أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم؟ وهل وجدت صادقًا يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم؟»(٢)– فهو يقرر بهذا مبدأ حرية الإرادة. وأن الله لا يعمل إلا الأصلح، فلا

(١) انظر في ترجمته، المعارف لابن قتيبة ٢٢٤؛ تاريخ الطبري ٢/ ١٧٣٣؛ المنية والأمل ١٥ – ١٧؛ الانتصار ٢١٣ - ٢١٤.

(٢) ابن المرتضي، طبقات المعتزلة، بيروت ١٩٦١، ص ٢٦.

يقضي بالمعاصي، بل يرتكبها الإنسان بمحض إرادته. وكيف يعذب الله على فعل فعله هو، وهو عادل لا يظلم، ورحيم لا يكلف بما لا يطاق، وحكيم لا يفعل ما هو مذموم؟ وسنرى فيما بعد كيف توسع المعتزلة في هذا، وكونوا منه نظريات متصلة.

وقد نسب إلى غيلان أنه كان يقول بالإرجاء، وزعم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ولا يتفاضل الناس فيه[(١)]، وفي هذا ما فيه من تعارض مع القول بمبدأ حرية الإرادة، وأن الإنسان مسئول عما يفعل، وأن في وسعه أن يسعد نفسه وأن يشقيها- والإرجاء في الحقيقة نزعة ترمي إلى شيء من التفويض، وتتحاشى الحكم على تصرفات يعز الحكم عليها، لا سيما إذا اتصلت بأشخاص لها قدرها كعثمان وعلي- ولم تقف هذه النزعة عند فرقة أو أفراد معينين، فهناك مرجئة من أهل الحديث، ومن القدرية، ومن الجبرية، ومن الخوارج. ومن المؤرخين من عدّ أبا حنيفة مرجئًا. وقد قويت هذه النزعة في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، وفي أوائل القرن الثاني، ثم تلاشت وضعفت بعد ذلك.

الجهم بن صفوان[(٢)] (١٢٧هـ/ ٧٤٥م)، أعرض شخصية، وأعمق أثرًا من زميليه السابقين، واشتهر مثلهما بقوة الحجة وفصاحة اللسان، يدعو الناس فتجذبهم فصاحته. قال بالجبر وعُرف به، وأسس فرقة الجهمية التي عمرت بعده

(١) الأشعري، مقالات، جـ ١، ص ١٣٦؛ البغدادي، الفرق، ص ١٢٥؛ الشهرستاني، ملل، جـ١ ص ١٩٠.

(٢) انظر في ترجمته، كتاب الانتصار للخياط، ص ١٨١؛ ميزان الاعتدال للذهبي، ١/ ١٩٧؛ الكامل لابن الأثير، حوادث سنة ١٢٨؛ تاريخ الجهمية للقاسمي؛ الفصل لابن حزم، ٤/ ٢٠٤ – ٢٠٥.

طويلاً. وسبق لنا أن عرضنا له ولآرائه في مشكلة الألوهية، ونقف هنا عند آرائه في مشكلة حرية الإرادة.

وصورها الشهرستاني بأنه يرى «أن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار[١]». والثواب والعقاب والتكليف جبر كالأفعال[٢] وصورها الأشعري تصويرًا يختلف عن هذا بعض الشيء، ملاحظًا أنه تفرد بالقول بأنه: «لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس. وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه. إلا أنه خلق للإنسان قدرة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل، واختيارًا له منفردًا»[٣]، وعلى هذا لا ينكر الجهم قدرة الفرد ولا إرادته ولا اختياره، وإنما يردها جميعًا إلى الله والشائع عنه ما قال به الشهرستاني، وبذا عُدَّ من أنصار الجبرية الخالصة، والتقى معه فيها طائفة من الأزارقة[٤] وتقابلها الجبرية المتوسطة، وهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة، وقال بها النجارية والضرارية والأشاعرة، مع اختلاف في بعض التفاصيل[٥].

* * *

(١) الشهرستاني، ملل، جـ ١، ص ١١٠ - ١١١.
(٢) المصدر السابق، جـ ١، ص ١١١.
(٣) الأشعري، مقالات، جـ١، ص ٢٧٩.
(٤) الشهرستاني، ملل، جـ١ ص ١٠٨.
(٥) ابن حزم، فصل، جـ٢، ص ٢٢.

حكم وتقدير

رسم جهم وزميلاه إذن الخطوط الكبرى لمشكلة حرية الإرادة، ومهدوا بذلك لدراسات توسعت فيها المدارس التالية. وإذا كان جهم قد أنكر هذه الحرية، فإن زميليه اعتدا بها ودافعا عنها، وبين هذين الطرفين المتقابلين دار الخلاف، وانتصر كل فريق لرأيه، وحرص أنصار الحرية بوجه خاص على أن يلائموا بينها وبين علم الله وإرادته، وجهد القائلون بالجبر في أن يثبتوا للعبد شيئًا من الاختيار يبرر به ما يوجه إلى الإنسان من حساب ومسئولية.



الفصل الثاني
المعتزلة

بذرت بذور الدراسات الكلامية في أخريات القرن الأول للهجرة، وأخذت تؤتي ثمارها في القرن الثاني. قام على أمرها في البداية أفراد أولعوا بها، وأسهمت فيها فرق وجماعات سياسية ثم تولتها بعد ذلك مدارس متخصصة، يلتقي أعضاء كل واحدة منها عند أصول عامة، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل والجزئيات. وقد كانوا يؤمنون جميعًا بهذه الأصول ويدافعون عنها، ويسير خلفهم على نهج سلفهم. ولا شك في أن هذه الدراسات الكلامية تمثل نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، وبقيت في صميمه إلى النهاية. وتحتها تفرعت الدراسات العلمية والفلسفية الخالصة، وارتبطت بها على نحو ما البحوث الفقهية والآراء الصوفية.

والمدارس الكلامية الكبرى ثلاث: المعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية. وللمعتزلة فضل السبق. وهم كما قدمنا الواضعون الحقيقيون لعلم الكلام[1]. وقد قادوا في القرنين الثاني والثالث حركة فكرية واسعة، كان لها شأنها في البحث الإسلامي عامة. ويوم أن غلوا في قولهم وفعلهم. وأدخلوا السياسة في

---

(١) ص: ٢٩ (= ص٤٨).

الدين، وحاولوا أن يفرضوا على الناس بعض آرائهم بالقوة، أغضبوا السلف، واستنكرت الجماهير فعلهم. وكان لا بد من اتجاه وسط يقرب المسافة بين القديم والجديد، بين المنقول والمعقول، وحمل راية هذا الاتجاه الأشاعرة من جانب، والماتريدية من جانب آخر. وسارت هاتان المدرستان معًا في غير ما تعارض واضح، ثم قدر للمدرسة الأشعرية أن تعبر وحدها عن آراء أهل السنة والجماعة، وأضحت تعاليمها العقيدة الرسمية للسنيين عامة تقريبًا.

وهناك مدارس كلامية أخرى كالحنابلة والكرامية، وفرق عالجت بعض مسائل علم الكلام كالشيعة والخوارج والمرجئة. ولن نقف عند هؤلاء طويلاً، وسنربط الحنابلة والكرامية بالأشاعرة، وإن قامت بينهم معارك حامية الوطيس. ونربط الشيعة بالمعتزلة لما كان بينهم من أخذ وتبادل. وليس للخوارج والمرجئة كبير شأن في الدراسات الكلامية، تركز بحث الأُوَل خاصة حول مشكلة الخلافة، وعني الأخيرون بمسألة الكفر والإيمان، وحياة الفرقتين معًا تكاد تقف عند نهاية القرن الثاني للهجرة إلا بعض بقايا الخوارج، وبخاصة الإباضية الذين عمروا إلى اليوم في المشرق والمغرب، على أنا سنشير إلى ما كان لهما من مواقف في موضوع حرية الإرادة. والخوارج معاصرون للمعتزلة ومتأثرون بهم، وسنعالجهم إلى جانبهم. وينصب حديثنا أساسًا على المدارس الكبرى الثلاث، بادئين، بالمعتزلة، وخاتمين بالماتريدية.

* * *

آمن المعتزلة بعدل الله، وعدوه أصلاً من أصولهم الهامة، وليس من العدالة أن يكلف المرء بما لا يطيق، أو أن يسأل عما لم يفعل، أو أن يحاسب على ما لم يقصد إليه. ولهذا اتفق المعتزلة جميعًا على أن العبد قادر خالق لأفعاله. خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثوابًا أو عقابًا في الدار الآخرة. والرب تعالى منزه عن أن يضاف إليه شر وظلم، أو فعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالمًا[١]. وهم بهذا يلتقون مع القدرية الأوائل، أمثال غيلان الدمشقي. وقد أطلق الاسم عليهم، وإن لم يرتضوه كثيرًا[٢]. وتنص المصادر على أن واصل بن عطاء (١٣٢هـ/ ٧٤٨م)، مؤسس المدرسة، عرف غيلان، وأخذ عنه مذهب القدر.

وآمن المعتزلة أيضًا بالحرية، حرية الفكر والقول، والعمل، طبقوها على أنفسهم في بحثهم ودرسهم وفي حوارهم وجدلهم. فذهبوا إلى آراء جديدة وغريبة أحيانًا، وقالوا بما لم يجرؤ أحد غيرهم أن يقوله. وعدوا الفعل الحق ذلك الذي يصدر عن حرية تامة، ويوجب المسئولية. وربطوا فكرة حرية الإرادة بالأصل الثاني من أصولهم الخمسة، وهو العدل. ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن هذه الأصول لم تعرف كلها لأول وهلة، ولم تكن جميعها دفعة واحدة، ولا نظن أن واصلاً قال بها في ذلك الترتيب والتنسيق الذي وصل إلينا. ونرجح أنه اهتدى إلى بعضها، ثم استكملت ورتبت فيما بعد. وشاء القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ/ ١٠٢٤م) أن

(١) الشهرستاني، ملل، جـ١، ص ٥٦؛ البغدادي، الفرق، ص١١٥.
(٢) الخياط، الانتصار، ص ١٢٧؛ المرتضى، المنية والأمل، ص ١٥.

يبين لم كانت خمسة، وإن كان هو نفسه لم يلتزم هذا الرقم[١]، وحاول في كتابه «المغني» أن يردها إلى أصلين اثنين هما التوحيد والعدل.

حرية الإرادة والعدل الإلهي: تتصل مشكلة حرية الإرادة عند المعتزلة اتصالاً وثيقًا بأصل العدل الذي قالوا به، ونعتقد أنهم اهتدوا إلى هذا الأصل أولاً عن طريق هذه المشكلة، ولاحظوا أن عدالة الله تتنافى مع أن يكون المرء مسئولاً عما لا يفعل، أو أن يحاسب عما لا يريد. ثم توسعوا في فكرة العدالة هذه، وفصّلوا القول فيها، وفرّعوا عنها نظريتين كبيرتين، هما «نظرية الصلاح والأصلح»، و «نظرية الحسن والقبح». فقرروا أولاً «أن الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم إما أن ينتفع أو ينفع غيره، ولما تقدس الله تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره»[٢] فالعالم يسير إلى غاية، والله لا يريد الشر ولا يأمر به، بل يريد الخير لعباده وللكون عامة. تفاؤل شبيه بتفاؤل ليبنتز بين المحدثين، وكم جَدّ المعتزلة في تفسير الشرور الظاهرة في العالم، وردها إلى خيرات وحسنات، على أنهم إن عجزوا عن ذلك فلن يضيرهم هذا في شيء، لأنهم لم يدّعوا الإحاطة بأغراض الله جميعها[٣].

وذهبوا ثانيًا إلى أن للأشياء والأعمال قيمًا ذاتية، ففي الأعمال الحسنة، كالعدل والصدق، صفات خاصة جعلتها حسنة، وفي الأعمال القبيحة، كالظلم

(١) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، القاهرة ١٩٦٥، ص ١٢٢.
(٢) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ٣٩٧.
(٣) الشهرستاني، المصدر السابق، ص ٤٠٥- ٤٠٧.

والكذب، صفات أخرى جعلتها قبيحة. والعقل يدرك هذه الصفات وتلك، فيستحسن الحسن ويستقبح القبيح. والشرع في تحسينه وتقبيحه للأشياء إنما يعبر عن الواقع ويخبر به، فالحسن والقبح عقليان، ويمكن إدراكهما قبل الشرع، وعلى هذا يرى المعتزلة أن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع بما يدل عليه العقل[١].

وعدالة الله تقضي بأن يكون العبد حرًّا، وبدون هذه الحرية لا معنى لنبوة أو رسالة، ولا أساس لشريعة أو تكليف وماذا يجدي إرسال الرسل لمن لا حرية له في متابعتهم والاستماع إلى دعوتهم؟ وكيف يؤمر شخص بأن يفعل وألا يفعل وهو فاقد الإرادة؟[٢] على أن حرية الإرادة لا تقف فقط عند أصل العدل، بل تتصل أيضًا بأصل التوحيد. لأنه إذا كان للعبد إرادة وقدرة مستقلتان، فكيف نوفق بينهما وبين إرادة الله وقدرته؟ هل هناك أفعال تجاوز قدرة الله؟ وهل يقع في ملكه إلا ما يريد؟ وإن رددنا كل شيء إلى الله فعلام يحاسب العبد ويعاقب؟[٣]

وهنا يتبارى المعتزلة في تقديم حلول ترمي إلى التوسّط والتوفيق. فهم يسلمون جميعًا بعلم الله، وأنه لا تخفى عليه خافية، يعلم أزلاً ما كان وما سيكون. ويذهبون إلى أن قدرة العبد الحادثة مستمدة من القدرة القديمة، فمنح الله العبد قدرة يستطيع بها أن يفعل ويترك بوجه عام، أو خلق فيه قدرة عند مباشرة كل عمل من أعماله، وهذه القدرة الحادثة مؤثرة على كل حال، وتأثيرها هو محط

(١) الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٤٧.
(٢) البغدادي، أصول الدين، ص ٢١٤.
(٣) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ٨١ - ٨٢.

الثواب والعقاب. وقد أسفر هذا التحليل المتصل بمشكلة حرية الإرادة عن ثلاث نظريات لا تخلو من عمق ودقة، وهي: خلق الأفعال، والاستطاعة والتولد.

خلق الأفعال: قسّم المعتزلة أفعال العباد قسمين: اختيارية واضطرارية، والأفعال الاختيارية هي التي يقصد إليها العبد عن علم وإرادة، وهي مناط التكليف كالصلاة والصوم. والأفعال الاضطرارية هي التي تحدث من نفسها، ولا إرادة للمرء فيها كفعل النار للإحراق، والرّعدة عند البرد، ونسبتها إلى الإنسان أحيانًا على سبيل المجاز لظهورها على يديه. وهذا تقسيم له أشباه لدى بعض اللاهوتيين في التاريخ القديم والحديث، وقد أشرنا من قبل إلى شيء شبيه به لدى يحيى الدمشقي[١]. والفعل حدثٌ لا بد له من محدِث، وقد جدّ المعتزلة في البحث عنه، وبخاصة عن محدِث الأفعال الاختيارية. ووقف القاضي عبد الجبار على هذا الموضوع الجزء الثامن من كتابه المغني، وعنوانه «المخلوق»[٢].

ومن المقرر أن تصرّف الفاعل المختار إنما يتعلق به، ويقع على حسب قصده[٣]. ويجمع المعتزلة -فيما عدا معمر (٢١٥هـ/ ٨٣٠م) والجاحظ (٢٥٥هـ/ ٨٦٩م) -

(١) ص: ٩٧ (= ص١٧٢-١٧٣).
(٢) القاضي عبد الجبار، المغني، جـ ٨، «المخلوق»، القاهرة ١٩٦٣.
(٣) عرض الدكتور ماجد فخري لموضوع الاختيار عند المعتزلة «دراسات في الفكر العربي، بيروت ١٩٧٠، ص ٧٧ - ٩١». وصوّره تصويرًا لا يلتقي تمامًا مع الواقع، غلّب فيه رأي الأقلية على الأكثرية، وعد واحدًا مشكوكًا في نسبته إلى جماعة المعتزلة معبّرًا عن آرائها، وهو صالح قبة. ومن المسلم به أن بين المعتزلة خلافات فرعية سجلنا هنا ما يتصل منها بمشكلة حرية الإرادة، ولكنهم يلتقون جميعًا في أن العبد حر يفعل ما يريد، ومختار يميز بين الخير والشر، وقادر على فعل ما يقصد إليه، وعلى هذا استحق الثواب والعقاب. وحاولوا أن يوفقوا بين هذا وبين قدرة الله وإرادته، وهي محاولة ليست يسيرة، وكلما توسع فيها أضعفت جانب الاختيار في الإنسان.

على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم، أحدثوها بمحض إرادتهم. أما معمر والجاحظ فيريان أنها من صنع الطبيعة، أي أنها اضطرارية كفعل النار للإحراق والثلج للتبريد، وإن لم ينكرا إرادة الأفراد[١]. وفي هذا ما فيه من تناقض يجمع بين الاضطرار والاختيار، هذا إلى أن صنع الطبيعة لا يرضي رجال الدين بوجه عام. ويرى النظام (٢٢١هـ/ ٨٤١م) أن لا فعل للإنسان إلا الحركة، فلا يحدث الأجسام ولا الطعوم، وأفعاله حركات نفسه، وكلها من جنس واحد، لأن مصدرها واحد[٢].

وهو بهذا يؤكد حرية الإرادة، وإن ضيق دائرة نشاطها، ويقيم هذه الحرية على أساس سيكلوجي يقربه من التحليل السيكلوجي الحديث للعمل الإرادي، وتحرّز المعتزلة من استعمال لفظ «الخلق» بالنسبة للإنسان، لأنه لا خالق إلا الله، واكتفوا بلفظ «أوجد» أو «اخترع»، وتوسع المتأخرون في ذلك، وأصبح «خلق الأفعال» تعبيرًا شائعًا، ولا يقصد به إلا أفعال الإنسان[٣].

ويظهر أن موقف متكلمي الشيعة الرافضة، وعلى رأسهم هشام بن الحكم (١٩٠هـ/ ٨٠٥م)، في هذه المشكلة لم يكن واضحًا، فهو يذهب إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله، وهي في آن واحد اختيارية واضطرارية، اختيارية لأن العبد يريدها، واضطرارية لأنها لا توجد إلا عن طريق محدثها[٤]. واختلفت الزيدية،

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، جـ ٨، ص ٨.
(٢) الأشعري، مقالات، جـ٢، ص ٨١؛ أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، القاهرة ١٩٤٦، ص ١٠٧.
(٣) الأشعري، مقالات، جـ١، ص ٢٢٧.
(٤) المصدر السابق، جـ١، ص٤٠-٤١.

فذهب فريق إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله، وذهب فريق آخر إلى أنها من كسب العبد[١]، وهذا ما استقر رأيهم عليه أخيرًا تأثرًا بالأشاعرة في الغالب.

واستمسكت الغالبية العظمى للمعتزلة برد أفعال العبد إليه، لأن فيها ظلمًا وإثمًا أحيانًا، والظلم محال على الله. هذا إلى أن الله، وقد أرسل الرسل وكلف عباده بتكاليف مختلفة، لا يمكن عدالة أن يحاسبهم إلا على ما صنعت أيديهم. وفي القرآن آيات كثيرة تؤيد ذلك، وقد سبق للقدرية أن استشهدوا ببعضها، ولا يعز على المعتزلة أن يؤولوا الآيات التي يؤذن ظاهرها بأن أفعال العبد ليست من صنعه. وحول هذه الحجج دار جدل الخصوم، وفي الفصل الذي عقده الباقلاني في كتاب «التمهيد» لبيان «أن الله تعالى مريد لجميع المخلوقات» نماذج كثيرة من ذلك[٢]، وقد حاول عبد الجبار الرد عليها في جزء «المخلوق» الذي أشرنا إليه من قبل[٣].

الاستطاعة: قرر المعتزلة أن العبد خالق أفعاله الاختيارية، وكان لا بد لهم أن يبينوا كيف يتم هذا الخلق، وما أسبابه ووسائله؟ فقالوا بالاستطاعة، وسموها أيضًا القدرة، وتفننوا في شرحها، وقالوا بآراء فيها شيء من الفسيولوجيا والميتافزيقا. وقد أجمعوا – فيما يروي الأشعري– على أنها قبل الفعل، وأنها قادرة عليه وعلى ضده، وأنها غير موجبة للفعل. وأنكروا جميعًا أن يكلف الله عبدًا ما

(١) المصدر السابق، جـ١، ص ٧٢.
(٢) الباقلاني، كتاب التمهيد، بيروت ١٩٥٧، ص ٢٨٠ – ٢٨٥.
(٣) عبد الجبار، المغني، جـ ٨، المخلوق، ص ١٧٧ – ٢٦٥.

لا يقدر عليه[١]. ولكنهم اختلفوا في حقيقتها، هل هي مجرد الصحة والسلامة، أو هل هي عرض منفصل عن الشخص المستطيع، أو هي جزء منه. واختلفوا أيضًا: هل تبقى بعد الفعل أو تفنى بانقضائه؟

فذهب ثمامة بن الأشرس (٢١٣هـ/ ٨٢٩م) وبشر بن المعتمر (٢١٠هـ/ ٨٢٦م) إلى أن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخلصها من الآفات[٢]، وليس ثمة قدرة حادثة، لأن الله يخلق القدرة على العمل في الإنسان جملة. وذهب أبو الهذيل (٢٢٦هـ/ ٨٤١م) والفوطي (٢٢٨هـ/ ٨٤٣م) إلى أن الاستطاعة عرض يقوم بالإنسان، وهو غير الصحة والسلامة، يخلقه الله في الإنسان عند مباشرة كل عمل من أعماله[٣]. وهذا ضرب من الخلق المستمر استمسك به الأشاعرة فيما بعد، وأخذ به ديكارت بين المحدثين. وذهب النظام والأسواري (٢٤٤هـ/ ٨٥٨م) إلى أن الإنسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هي غيره[٤]. وأكثر المعتزلة على أن الاستطاعة صفة ثابتة للفاعل يحدث بها ما يصدر عنه من أفعال، فهي باقية لا تفنى، وترى أقلية أنها تزول بانتهاء الفعل، وتتجدد مع كل فعل جديد[٥]، ولعل هؤلاء هم الذين يرون أن العرض لا يبقى زمانين.

---

(١) الأشعري، مقالات، جـ١، ص ٢٧٥.
(٢) الأشعري، مقالات، جـ١، ص ٢٢٩.
(٣) المصدر السابق، الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ٥٥، ٧٢.
(٤) الأشعري، مقالات، جـ١، ص ٢٢٩.
(٥) المصدر السابق جـ١، ص ٢٧٥.

ويقترب الشيعة الرافضة هنا من المعتزلة، فيذهب أغلبهم إلى أن الاستطاعة سابقة على الفعل، ويأخذون بقول من قال إنها صحة الجسم، ويضيف هشام بن الحكم إلى ذلك المدة اللازمة لإنجاز الفعل، والآلة المستخدمة فيه، والسبب الدافع إليه. فالاستطاعة عنده وليدة عدة عوامل يسبق بعضها الفعل، ويصاحبه بعضها الآخر[١]. ويلتقي الزيدية مع النظام تمامًا، ويقولون إن الاستطاعة قبل الفعل، وأنها جزء من الشخص المستطيع[٢].

وقد فتحت هذه الخلافات بابًا فسيحًا للجدال والاستدلال، فحاول كل فريق أن يؤيد رأيه، وأن يرد على آراء الآخرين. وأتاحت فرصة للأشاعرة أن يناقضوا المعتزلة خطوة خطوة، وأن يثبتوا عكس ما قالوا. وعقد الباقلاني في التمهيد بابًا كبيرًا لموضوع الاستطاعة أيد فيه وجهة النظر الأشعرية، ورفض ما قال به المعتزلة من أن الاستطاعة قبل الفعل، أو أنها تبقى بعده، أو أنها قادرة على الفعل وضده. وللقرآن شأن في هذا الجدل، فيجتهد كل طرف في أن يستمد منه حجة وتأييدًا[٣]. وفي كتاب الإرشاد لإمام الحرمين (٤٧٨هـ/ ١٠٨٦م) باب آخر يجاري ما جاء في التمهيد، وقد يزيد عليه[٤]. ومهما يكن من أمر هذا الجدل، فإن المعتزلة في قولهم بالاستطاعة يريدون أن يؤكدوا مبدأ حرية الإرادة، ولعل النظام

---

(١) المصدر السابق جـ١، ص ٤٢ - ٤٤.
(٢) المصدر السابق جـ١، ص ٧٢ - ٧٣.
(٣) الباقلاني، التمهيد. ص ٢٨٦ - ٢٩٤.
(٤) إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، القاهرة ١٩٥٠، ص ٢١٥ - ٢٥٦.

أشدهم تأكيدًا لذلك، لأنه يرى أن الاستطاعة أمر ذاتي، فيولد الإنسان وله قدرة على فعل ما يقصد إليه، وإن اقتصر هذا الفعل على حركات النفس.

التولد(١): فكرة معتزلية خالصة، وإن كانت لها أشباه لدى بعض الفلاسفة الطبيعيين. تتصل بمبدأ السببية، كما تتصل بفكرة الجزاء والمسئولية. قال بها بشر بن المعتمر (٢١٠هـ/ ٨٢٦م)، مؤسس فرع الاعتزال في بغداد، وتوسع فيها زملاؤه المعتزلة الآخرون. وطبقوها على أمثلة وحالات ربما أدت إلى شيء من التهافت والتناقض، الذي لم يفت ابن الراوندي (أخريات القرن الثالث للهجرة)، وهو المعتزلي الذي خرج على زملائه السابقين، وشنع عليهم. ويقسم المعتزلة الأفعال قسمين: مباشرة وهي التي تترتب على العمل رأسًا، وغير مباشرة، وهي تجيء ثانوية، وتسمى الأفعال المتولدة.

وذهب بشر في شيء من الغلو إلى أن كل ما حدث من الأسباب الواقعة منا، سواء أكان فينا أم في غيرنا، هو فعلنا، فألم المضروب من فعل الضارب، بل علمه بأنه يُضرب من فعل هذا الضارب أيضًا. وإبصار الشخص ورؤيته لمن يفتح عينيه من صنع هذا الأخير(٢). ومنطق فكرة قد يؤدي أحيانًا إلى عكس ما يراد منها، وكثيرًا ما وقع المعتزلة في هذا. وحاول أبو الهذيل أن يخفف من هذا

(١) يستعمل عبد الجبار «التوليد » والغالبية تستعمل «التولد» ولعله أولى لأن العمل نفسه أقرب إلى المطاوعة (المفتي، جـ٩، التوليد).
(٢) الأشعري، مقالات، ج ٢، ص ٤٠١.

الغلو، فقال إن ما تولد من فعل نعلم كيفيته، سواء أكان في أنفسنا أم في غيرنا، هو من فعلنا، كالألم المترتب على الضرب. أما ما تولد من فعل لا تعرف كيفيته كالألوان والطعوم والحرارة والبرودة فهو من فعل الله[(١)]. وسيرًا في طريق هذا التضييق يذهب النظام إلى أن فعل الإنسان يقتصر على الحركة، وهي موقوفة على نفسه، أما ما عداها فهو من فعل الله بما طبع عليه الأشياء[(٢)]. وشاء ثمامة ومعمر أن يسدّا الباب جملة، فقالا إن الأفعال المتولدة كلها لا فاعل لها[(٣)]. ولهذا كله اختلف المعتزلة في تعريف الفعل المتولد، ولعل أوضح تعريف له ما قال به الإسكافي (٢٤٠هـ/ ٨٥٥م): «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد عزم وإرادة، فهو خارج عن حد التولد، وداخل في حد المباشر»[(٤)].

ويردد الروافض شيئًا مما قال به المعتزلة في هذا الباب، فيقصرون تارة فعل الإنسان على ما اتصل بنفسه، وما عداه من فعل الله، ويتوسعون تارة أخرى فيقبلون الأفعال المتولدة، ويردونها إلى الفاعل الأول[(٥)]. ولم يشر الأشعري –وهو مصدرنا الوحيد– إلى رأي الزيدية الأول في التولد. أما ما قال به عبد الجبار فيما بعد، وهو حجة الزيدية المتأخرين، فهو معتزلي خالص، أو بعبارة أدق جبائي، وهو

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٤٠٢- ٤٠٣.
(٢) المصدر السابق، ج٢، ص ٤٠٣- ٤٠٤.
(٣) المصدر السابق، ج٢، ص ٤٠٧.
(٤) المصدر السابق، ج٢، ص ٤٠٩.
(٥) المصدر السابق، ج٢، ص ٤٤- ٤٦.

في الغالب أقرب إلى أبي هاشم منه إلى أبيه[١]. وكان طبيعيًّا أن تثير بعض آراء المعتزلة الخصوم، وأن يشنعوا عليهم بها. وقد استغلها أولاً ابن الراوندي، ملاحظًا أن أبا الهذيل بتفسيره للفعل المتولد يجيز أن يقتل الأموات الأحياء. ذلك لأنه لو أطلق شخص سهمًا ليصيب هدفًا حدده، ومات بمجرد انفصال السهم من يده، ثم أصاب هذا السهم بعد ذلك شخصًا آخر وقتله، عُدّ الميت في نظر أبي الهذيل القاتل، وهذه شناعة لا تقبل عند ابن الراوندي! ويرد الخياط (٣١٠هـ/ ٩٣١م) على ذلك بأن هذا القتيل لا بد له من فاعل، وتنزه الله عن ذلك، ولا يمكن أن يكون السهم لأنه موات ليس بحي ولا قادر. ولم يبق إلا أن يكون محدثه هو الذي أطلق السهم، وقد أطلقه وهو حي لإصابة هدف، ثم أصاب شخصًا خطأً، فمطلق السهم هو القاتل وإن تم القتل خطأً[٢]. ولم يتردد الأشاعرة، وهم ينكرون التولد إنكارًا باتًّا، في أن يأخذوا بما قال به ابن الراوندي[٣]، وأن يضيفوا إليه حججًا أخرى أكثر إفحامًا[٤].

* * *

ترتبط فكرة التولد بمبدأ السببية، وهو مبدأ قال به المعتزلة، وقرروا أن الكون لم يخلق عبثًا، وأن له نظمًا يسير عليها وأهدافًا يسعى إليها، وفصلوا القول في الأسباب، فتحدثوا عن الأسباب الأولى والأسباب الثانية، وتساءلوا عما إذا كان

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، ج٩ – التوليد، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٧- ١٢١.
(٢) الخياط، الانتصار، ص ٧٦ – ٧٨.
(٣) البغدادي، أصول الدين، ص ١٣٨.
(٤) الباقلاني، التمهيد، ص ٢٩٦ – ٣٠٢.

السبب يسبق المسبب أو يصاحبه، وعما إذا كان موجبًا للمسبب أو غير موجب له[١]. وأنكر الأشاعرة هذا المبدأ، وحاولوا الرد عليه عن طريق العقل والنقل[٢]. وترتبط فكرة التولد أيضًا بمبدأ الجزاء والمسئولية، وفي مثال السهم الذي ذكرناه من قبل بحث عن عمل القاتل والمقتول، وعن سبب القتل. والواقع أنه لا سبيل إلى تكليف ولا إلى إلقاء مسئولية، إن ألغيت فكرة القصد وحرية الإرادة. فموضوع التولد مثل آخر من أمثلة التحليل والتعمق الذي امتاز به المعتزلة، وفيه بحوث تمت إلى الطبيعة وعلم النفس، وإلى التشريع والأخلاق.

الخوارج: من أقدم الفرق الإسلامية، إن لم تكن أقدمها. ولدتهم السياسة مباشرة واكتووا بنارها. وهم كغيرهم فرق، تعددت نزعاتهم، وتباينت آراؤهم. كانت نواتهم الأولى من عرب البادية، ثم انضم إليهم أخلاط من الناس والأجناس. ظهروا سنة ٣٧ هجرية على أثر موقعة صفين يوم أن قبل عليّ التحكيم، وقالوا: «لا حكم إلا الله». وانشقوا على خليفتهم، وخرجوا إلى قرية حروراء على مقربة من الكوفة، واختاروا خليفة آخر هو عبد الله بن وهب الراسبي. وأخذوا يعيثون في الأرض فسادًا، ويؤلبون على عليّ وأنصاره. فلم ير بدًّا من محاربتهم في العام التالي، والتقى بهم في معركة عنيفة، وإن لم تكن فاصلة، وهي معركة النهروان التي قُتل فيها الراسبي ومعظم رجاله. ولكن لم يقض على شوكتهم، وتفرقوا في أطراف البلاد الإسلامية شرقًا وغربًا واستطاع أحدهم، وهو عبد الرحمن بن ملجم،

(١) الأشعري، مقالات، جـ٢، ص ٤٠٤.
(٢) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ٣٩٧ - ٤٠٦.

أن يقتل عليًّا غيلة[1]، ورفضوا جميعًا خلافة معاوية والأمويين، وأصبحوا مصدر قلق دائم لهم. واشتركوا معهم في حروب متلاحقة، أبلى فيها الحجاج (٩٥هـ/ ٧١٤م) خاصة بلاء كبيرًا، واستطاع أن يضعف شوكتهم، ولم تقم لهم بعد قائمة. وأضحوا في العصر العباسي لا شأن لهم، إلا من رحل منهم إلى شمال إفريقيا، وهم من الصفرية والإباضية. فعادوا إلى السياسة مرة أخرى، واحتفظ الإباضية، حتى اليوم بكثير من آرائهم ومعتقداتهم، وإن أصبحت الخلافة غير ذات موضوع. وهناك بقايا أخرى قليلة من الخوارج في عمان ومسقط وزنزبار.

وإلى جانب الخروج والثورة، كان كثير منهم رجال تقوى وورع، ولم يفتهم أن يسهموا في الحركة الفكرية، ووضع شيوخهم الأُوَل كتبًا لم تصل إلينا[2]. وفي وسعنا أن نقرر أنه، فيما عدا التحكيم وموضوع الخلافة، ليس لهم رأى مجمع عليه ولا مذهب متكامل. عرفوا ببلاغة أخاذة وجدل مفحم، ورددوا أفكارًا قال بها غيرهم. ولا تخلو نظريتهم في الخلافة من تحرر وشجاعة، فقالوا إن الخليفة يختار في حرية من بين المسلمين عامة، دون تقييد بأسرة أو قبيلة، ومتى اختير وجبت طاعته، وليس له أن يحكم أو أن يتنازل. وهذا موقف يتعارض تمامًا مع ما ذهب إليه الشيعة، ويتلاقى مع ما قال به أبو علي الجبائي (٣٠٣هـ/ ٩١٥م) وهو من كبار المعتزلة، وكان يرى أن الإمامة جائزة من غير قريش[3].

(١) غيلة: على غفلة منه.(م).
(٢) ابن النديم، الفهرست.
(٣) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، القاهرة بدون تاريخ، ص ٩٣.

والواقع أن الخوارج يلتقون مع المعتزلة في عدة أمور، فهم يوجبون مثلهم الخروج على الإمام الجائر، ويقولون بالوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتأويل المتشابه، وبالحسن والقبح العقليين. ويقولون في التوحيد قولهم ولا يرون إمكان رؤية البارئ في الآخرة. ويذهبون إلى أن القرآن مخلوق، ولا يختلفون عنهم إلا في صفة الإرادة التي عدها الإباضية أزلية لا حادثة[١]. ويقف فريق منهم من العدل أيضًا موقف المعتزلة، فيمنع الظلم على الله، ويؤكد حرية الفرد وقدرته على خلق عمله، ويرى أنه مزود باستطاعة سابقة على العقل، وعلى عكس هذا يذهب جمهور الإباضية إلى أن الله خالق أفعال العباد جميعها، وليس لهم إلا مجرد اكتسابها، وهم بهذا يلتقون مع أهل السنة والأشاعرة[٢]. وهناك خلافات فرعية أخرى لا داعي لأن ندخل في تفاصيلها، وتؤيد ما قررناه من أن الخوارج ليست لهم آراء كثيرة مجمع عليها. ونرجح أن أوائلهم تأثروا في الغالب بالمعتزلة، ومال المتأخرون إلى الأشاعرة.

* * *

حكم وتقدير

وفي ضوء ما تقدم يتضح لنا أن المعتزلة خلفوا مادة غزيرة في مشكلة حرية الإرادة، وكانت هذه المادة دعامة بحوث الفرق والمدارس الكلامية الأخرى. وقد

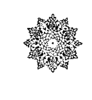
(١) الأشعري، مقالات، جـ١، ص ١٢٤.
(٢) المصدر السابق.

بينا كيف أفاد منها الشيعة والخوارج، وسنشير فيما بعد إلى موقف الأشاعرة والماتريدية إزاءها. استمسك المعتزلة بأصل العدل كما استمسكوا بأصل التوحيد، وفلسفوهما معًا فلسفة ملحوظة. قرروا أن العدل الإلهي يهدف إلى حكمة يدركها العقل، وترمي إلى تحقيق الصلاح والأصلح. وتأبى عدالة الله أن يكلف المرء بما لا يطيق، أو أن يحاسب على ما فعله قسرًا عنه. فرفضوا، في أغلبيتهم الساحقة، مبدأ الجبر رفضًا باتًّا، وقالوا إن الإنسان فاعل مختار حر الإرادة، فاعل لأن له أعمالاً تصدر عنه هو، ولا يمكن أن تصدر عن غيره، وتنزه الله عن أن تصدر عنه الشرور والمعاصي. هو فاعل بقدرته واستطاعته، ولا سبيل إلى تكليف إن لم تتحقق هذه الاستطاعة، ولذا رأوا ضرورة وجودها قبل الفعل. وصوروها أحيانًا تصويرًا سهلاً، فعدوها مجرد السلامة وصحة الجوارح، أو تعمقوا فيها ورأوا أنها صفة ذاتية تلازم الإنسان منذ نشأته إلا إن طرأ عليها طارئ، وعلى ذلك توجد قبل الفعل ومعه وتبقى بعده، وتمكن الإنسان من أن يفعل الشيء وضده، وقد يربطونها ببعض نظرياتهم الطبيعية كنظرية الجزء الذي لا يتجزأ، ويعتبرونها عرضًا يُخلق مع الفعل، ويزول بزواله، لأن العرض بِناء على هذه النظرية لا يبقى زمانين، وفي هذا ما فيه من استمساك بقدرة الله ورعايته. والإنسان أخيرًا مختار لما يفعله، لأنه وليد قصده وثمرة من ثمار إرادته، ولكن ليس معنى هذا أنه يعصي الله كرهًا، أو أنه يستطيع أن يحدث في ملك الله ما لا يريد. والعاصي يغضب الله، ولكنه لا يملك أن يخرج عن إرادة البارئ جل شأنه.

وهنا يحاول المعتزلة، بعد أن أثبتوا للمرء قدرة وإرادة واختيارًا، أن يوفقوا بينها وبين قدرة الله وعلمه وإرادته، وإنها لمحاولة غير هينة، وقديمًا قال ابن تيمية، وهو سلفي صريح في سلفيته: «إن مسألة خلق أفعال العبد وإرادة الكائنات مشكلة». ويعتمد توفيقهم على الفصل بين عالم السماء وعالم الأرض، الأمر الذي لم يلتزموه دائمًا في معالجة مشكلة الألوهية. لم ينكر المعتزلة القدر، ولم يرفضوا أن علم الله محيط بكل شيء أزلاً، ولكنهم لم يدخلوا ذلك في تصرفات العبد وأفعاله. فلم يقبلوا أن يكون الإنسان ريشة معلقة في مهب الريح، ودافعوا بذلك عن حريته وكرامته. أرسل الله إليه الرسل، وبين له طريق الخير والشر، ووهبه العقل الذي يميز به بين الحسن والقبيح، والقدرة التي ينفذ بها ما صمم عليه، وأصبح أهلاً لتحمل المسئولية. ﴿مَّنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا فَلِنَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَسَآءَ فَعَلَيۡهَا﴾ [فصلت/ ٤٦]. ومع هذا لم يطلق المعتزلة العنان لقدرة العبد وإرادته، ووقفوا بهما عند حدود اختلفوا في وضعها، وترمي كلها إلى صيانة القدرة والإرادة الإلهية وتقديس مجالهما. فما عزوه إلى الطبيعة، أو ما قالوا إنه أفعال اضطرارية إنما يرجع إلى الله، وحاول بعضهم أن يقتصر أفعال العبد على تفكيره وحركات نفسه، فتركوا ما لله لله، وما لقيصر لقيصر.

ولا جدال في أن ما انتهوا إليه من حلول يفسح لحرية المرء واختياره مجالاً أوسع من محاولات قام بها مفكرون آخرون قدامى ومحدثون. فهم دون نزاع يصورون هذه الحرية تصويرًا أقوى وأوضح من ذلك الانحراف الذي

ذهب إليه أبيقور في ميكانيكيته الذرية التي تقوم على مجرد انحراف آلي لا قصد فيه ولا إرادة. وهم أيضًا أنجح من القديس توما الذي قال بالحركة الطبيعية (Prémotion physique) للتوفيق بين حرية الفرد والقدرة الإلهية، لأن هذه الحركة ترد كل شيء إلى الله، ولا تدع للعبد مجالاً يذكر. وجاوزوا أخيرًا مستوى «حرية التساوي» (Liberté d'indifférence) التي عدها ديكارت أدنى درجات الحرية، ذلك لأنهم يثبتون للمرء اختيارًا يرجح به الفعل على الترك.



الفصل الثالث
الأشاعرة والماتريدية

المدرسة الأشعرية

مدرسة عمّرت حتى الآن نحو عشرة قرون، نشأت في أوائل القرن الرابع للهجرة، وبقيت إلى اليوم، برغم ما عانته من نضال طوال قرن ونصف تقريبًا، نضال مع العقليين تارة ويمثلهم المعتزلة بوجه خاص، أو مع النقليين تارة أخرى، ويمثلهم غلاة السلفيين من الحنابلة والكرامية، ثم قدر لتعاليم هذه المدرسة أن تسود بعد ذلك، وأن تصبح المذهب الرسمي للدولة في العالم السني، وقد أعانها على ذلك ظروف اجتماعية وسياسية، وتضافر أئمتها بوجه عام على توضيح آرائها ونشر رسالتها على مر الزمن، ولم يختلفوا على أنفسهم اختلاف المعتزلة.

وسبق لنا أن أشرنا إلى أن محنة خلق القرآن كانت نقطة تحول واضحة في تاريخ الحياة الفكرية والعقائدية في الإسلام[١]. ذلك لأنها أثارت في نفوس المسلمين ما أثارت من سخط وغضب، وعززت النزعة السلفية لمواجهة تيار

(١) ص ٤٦ (= ص٧٨).

العقليين الغلاة. ولا شك في أن المعتزلة بعثوا في القرن الثاني الهجري حركة فكرية طليقة، تقبلها كثير من الباحثين، لا في البصرة وبغداد وحدهما، بل في بعض العواصم الإسلامية الأخرى، حتى لقد امتد صداها إلى الأندلس. وشاء المأمون أن يجعل من تعاليمهم عقيدة رسمية، واتخذ موضوع «خلق القرآن» شعارًا لذلك. وجاراه في هذا الخليفتان التاليان، المعتصم والواثق، وقضى المسلمون ما يقرب من نصف قرن في قلق فكري، وجدل متواصل، وامتحان لبعض الأئمة وقادة الرأي، لم يسلم فيه بعضهم من السجن والتعذيب والقتل. وكان بطل هذه المحنة أحمد بن حنبل (٢٤١هـ/ ٨٥٥م) الذي أبى أن يجاري الحكام فيما ذهبوا إليه، أو أن يأخذ بالتقية في أمر يمس العقيدة، لأنه كان يرى أنه «إذا أجاب العالم تقية، والجاهل بجهل، فمتى يتبين الحق»[1] ولم تسكن هذه العاصفة إلا يوم أن تولى المتوكل سنة ٢٣٢ هجرية، وأخذ يعالج الموقف في حذر وحكمة، واستطاع في عام ٢٣٧ أن يأمر بوقف هذا الصراع. فهدأت نفوس ثائرة، وسكنت جماهير متحركة، وأحس أنصار السلف بتأييد رسمي لهم، إلى جانب تأييد الرأي العام. ولم يلبث هؤلاء أن غلوا بدورهم في الجمود والمحافظة غلوًّا ربما زاد على غلو المعتزلة، فتطرفوا في آرائهم، واستمسكوا بحرفية النصوص، وانتقلنا من غلو عقلي إلى غلو آخر نقلي. وعلى رأس هؤلاء الغلاة جماعة الحنابلة الذين أصبح لهم نفوذ عظيم ببغداد في أخريات القرن الثالث للهجرة حتى أصبح يهدد الأمن والنظام، وقد امتد بعض الوقت، ويكفي أن نشير إلى جنازة أحمد بن حنبل التي

(١) السيوطي، تاريخ الخلفاء، القاهرة ١٣٠٥ هـ، ص ١٣٣.

اشترك فيها آلاف مؤلفة من السلفيين، وإلى جانب الحنابلة جماعة أخرى كانت أشد غلوًّا وهي جماعة الكرَّامية، أتباع محمد بن كرَّام (٢٥٦هـ/ ٨٧٠م) الذي قال بالتشبيه والتجسيم، وبلغ أتباعه في الشام وحدها نحو عشرين ألفًا[(١)].

في هذا الجو ولد أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ)، وبرغم أنه نشأ في بيئة معتزلية وتربى في البصرة، فإنه ما كاد يشب عن الطوق، وينضج فكره، حتى أخذ القلق يشغله، وبدا ذلك في استشكالاته وأسئلته التي كان يوجهها إلى أستاذه ومربيه، أبي عليّ الجبائي (٢٥٣ - ٣٠٣ هـ)، وهو شيخ كبير من شيوخ المعتزلة في صحوتهم الثانية، ويظهر أنه لم يرقه الغلو المعتزلي ولا الغلو السلفي، وشاء أن يقف بينهما موقفًا وسطًا. وانتهى به الأمر أن خرج على أستاذه، وأعلن دعوته في المسجد الجامع بالبصرة، فقال: «من عرفني فقد عرفني حقًّا، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه نفسي: أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وبأن الله لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع»[(٢)]. وكانت سنه إذ ذاك نحو ٤٠ سنة، وقبل وفاة أستاذه بقليل. ثم رحل إلى بغداد حيث اشتد نفوذ الحنابلة، وتابع دعوته التي أخذ الرأي العام يطمئن إليها، وإن عارضها الجانبان المتطرفان، والحلول الوسطى مما تطمئن إليه الجماهير عادة في ساعات المحنة وأوقات الخلاف وانقسام الرأي.

(١) المقريزي، الخطط، القاهرة ١٩٣٦، ج ٤، ص ١٣٢.
(٢) ابن النديم، الفهرست، القاهرة، ص ٢٧١.

وتضافر تلاميذ الأشعري وأتباعه على التزام هذا الموقف الوسط، وإن حادوا عنه قليلاً، فتوسع بعضهم في النزعة العقلية، وتوسع آخرون في النزعة السلفية، والوسط النظري أفسح مجالاً من الوسط الرياضي، وتعاقب هؤلاء الأتباع جيلاً بعد جيل، آخذين برأي الإمام الشيخ وناشرين لدعوته. ومنهم من اتضح بيانه وقوي برهانه، ولم يكد يخلو قرن من علم أو أكثر من أعلامهم، وعلى أكتافهم قام المذهب الأشعري، وفي مقدمتهم الباقلاني (٤٠٣هـ/ ١٠١٣م) الذي عاش في القرن الرابع، وأسهم إسهامًا واضحًا في تأييد المذهب والدفاع عنه، برغم نفوذ البويهيين الذين كانوا يناصرون المعتزلة، ويعد بحق المؤسس الثاني للأشعرية، وفي القرن الخامس ظهر عدد غير قليل من كبار الأشاعرة، نذكر من بينهم عبد اللطيف البغدادي (٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) الذي كان شديد التحامل على المعتزلة، وإمام الحرمين (٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) الذي لاقى ما لاقى من عنت من أنصار المعتزلة، وتلميذه الغزالي (٥٠٥هـ/ ١١١١م) حجة الإسلام. وفي القرن السادس نصادف أشعريين كبيرين وضّحا المذهب، ودافعا عنه في شيء من التصرف أحيانًا، وهما الشهرستاني (٥٤٨هـ/ ١١٥٣م) وفخر الدين الرازي (٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م). وفي القرن السابع نجد البيضاوي (٦٨٠ هـ/ ١٢٨٢م) صاحب «طوالع الأنوار»، وفي القرن الثامن نجد الإيجي (٧٥٥هـ/ ١٣٥٥م) صاحب «المواقف» وسعد الدين التفتازاني (٧٩١هـ/ ١٣٨٩م) صاحب «المقاصد»، ولهذه الكتب الثلاثة شأن كبير في تاريخ الدراسات الكلامية في القرون الخمسة الأخيرة. ونصادف في القرن التاسع السنوسي (٨٩٥هـ/ ١٤٩٠م) صاحب «السنوسية»، وفي القرن

الحادي عشر اللقاني (١٠٣٩ هـ/ ١٦٣١م) صاحب «الجوهرة»، وفي القرن الثاني عشر الدردير (١١٨٠هـ/ ١٧٧٧م) صاحب «الخريدة»، وثلاثتها متون عمدة، عول عليها الطلاب والمدرسون في المعاهد الإسلامية الكبرى إلى اليوم.

وأعانت الظروف السياسية على نشر المذهب الأشعري وتأييده، فاعتنقه أولاً السلاجقة، وهم أتراك يؤثرون النقل على العقل، ويعارضون المعتزلة لوقوعهم تحت كنف خصومهم البويهيين، فأنشأوا المدارس النظامية التي قام على أمرها بعض كبار الأشاعرة، كإمام الحرمين في نظامية نيسابور، والغزالي في نظامية بغداد، والناس على دين ملوكهم، وأيده ثانيًا الأيوبيون في الشام ومصر، وأسسوا عدة مدارس تحارب تعاليم الفاطميين، وتحل محلها ما استقر عليه رأي أهل السنة والجماعة. ولم يخرج المماليك على ذلك، ولم تغلب الدولة العثمانية الماتريدية على الأشعرية، برغم استمساكها بالمذهب الحنفي، على أن الخلاف بين الأشعري والماتريدي ليس جد كبير، وكلاهما يمثل رأي أهل السنة والجماعة. وامتد المذهب أيضًا إلى الأندلس وشمال أفريقيا عن طريق ابن تومارت (٥٢٥هـ/ ١١٣١م) تلميذ الغزالي، والأندلس أميل بوجه عام إلى السلف والأخذ بالمأثور.

والواقع أن اعتبار الأشعرية عقيدة أهل السنة والجماعة قد منحها حصانة وحماية كافية، فحمل العامة على الأخذ بها، وخفف من تحامل الخاصة عليها، وإيمان العامة والدهماء يقوم على قسط كبير من التقليد والمحاكاة، ونلاحظ أيضًا

أن المعاهد الإسلامية الكبرى قد أسهمت في تثبيت المذهب الأشعري إسهامًا كبيرًا، وعلى رأسها الجامع الأزهر، وجامع الزيتونة، وجامع القرويين. دُرِّس فيها، وشُرِح ووُضِّح، وقام على أمره شيوخ أجلاء أخذ عنهم طلاب وفدوا من بلاد نائية، ثم عادوا إلى أوطانهم وعاظًا ومعلمين.

أبو الحسن الأشعري ونظرية الكسب

ركز الأشعري في دعوته بالمسجد الجامع بالبصرة على ثلاث مسائل: خلق القرآن، ورؤية البارئ بالأبصار، وأفعال العباد. وفي هذا ما يؤذن بأنها كانت المسائل التي تشغل الأذهان، وهي بعينها التي تباعد بين السلف والمعتزلة، وقد حاول أن يوفّق بين الطرفين. وتتصل المسألتان الأوليان بالأصل الأول من أصول المعتزلة وهو التوحيد، وتنصبّ الثالثة على الأصل الثاني وهو العدل، وهذه المسألة الأخيرة هي التي تعنينا هنا.

وينسب إلى الأشعري حوار مع أستاذه الجبائي، ويظن أنه كان من أسباب الانفصال بينهما، ويدور حول إخوة ثلاثة، مات أكبرهم برًّا تقيًّا، ومات الثاني كافرًا شقيًّا، ومات الثالث صغيرًا.

وسأل التلميذ أستاذه كيف حالهم، فأجاب: إن الأول في الدرجات، والثاني في الدركات، والصغير من أهل السلامة.

فقال التلميذ: لو شاء الصغير أن يرقى إلى الدرجات هل يمكنه، وأجاب الأستاذ: لا، لأن هذه لا تنال إلا بالطاعات.

فأضاف التلميذ: ولو قال الصغير ما ذنبي ولا شأن لي في هذا التقصير، ولو حييت لقمت بالطاعات، وأجاب الأستاذ: علم الله أنك لو بقيت لعصيت، وفي موتك مصلحتك.

ويختم الأشعري معلقًا: فلو قال الأخ الكافر: يا رب علمت حالي كما علمت حاله، فهلا راعيت مصلحتي كما راعيت مصلحته، وهنا انقطع الجبائي[١]!

ويبدو على هذا الحوار شيء من الاختراع والصنعة، ولعله من وضع بعض الأشاعرة المتأخرين، وهو يدور على كل حال حول فرض نظري، ولكنه يعبر في وضوح عن صعوبة التوفيق بين حرية الإرادة والقضاء المحتوم. والاعتراض معروف مألوف، وأغلب الظن أنه رُدّد بين المسلمين من قبل، وسبق لنا أن أشرنا إلى الجملتين المأثورتين المتبادلتين منذ عهد مضى بين غيلان الدمشقي وربيعة الرأي، وهما تتصلان بهذا الموضوع[٢]. وقد حاول المعتزلة الإجابة عن هذا الاعتراض على طريقتهم، ولم ترق إجابتهم الأشعري، لأنها تبعد عن موقف السلف بعدًا كبيرًا، وشاء أن يحل محلها حلاً وسطًا ربما كان إلى السلف أقرب.

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، القاهرة ١٩٤٨، جـ٣، ص ٣٩٨؛ السبكي، طبقات الشافعية، القاهرة ١٩٦٤، جـ٢، ص ٢٥٠ – ٢٥١.

(٢) ص ١٩٣ (= ص١٧٧).

والواقع أن مشكلة حرية الإرادة من المشاكل التي استوقفته طويلاً، وضع فيها كتابين لم يصلا إلينا، وهما: «في خلق الأفعال»، و«في الاستطاعة»[١]. وعالجها في كتابيه اللذين بين أيدينا، وهما «الإبانة في أصول الديانة»، و«كتاب اللمع في الرد على أهل الأهواء والبدع»، وقد عني بالرد على المعتزلة الذين ينكرون أن يصدر الشر عن الله، ويفصلون القول في الاستطاعة تفصيلاً لا يرتضيه.

وعنده أن الأفعال كلها مخلوقة لله، سواء أكانت خيرًا أم شرًّا، ولا ضير في هذا مطلقًا. ومن الخطأ أن يقال إن الكافر محدث كفره، لأن المرء لا يحدث إلا ما يقصد إليه ويشتهيه، والكفر فاسد وقبيح لا يشتهى، فإن جاء على غير قصد محدثه فلا يمكن أن يكون حدثًا له. ولا يصح أن يحدث على حقيقته من غير محدث، فلم يبق إلا أن يكون محدثه هو الله جل شأنه[٢] وواضح أن الأشعري يريد أن يبين أن هناك أفعالاً تحدث للإنسان على عكس إرادته، ولا يمكن أن يكون محدثها ما دامت الإرادة هي وحدها مصدر الفعل، وهو بهذا يرد على المعتزلة بلغتهم، وإن كان رده غير قاطع، لأنه لا يمنع أن يكون الخير من فعل العبد. ويحاول محاولة أخرى لتفسير أن الشر من الله، ولا تخلو من مماحكة لفظية، ونصها: «إني أقول إن الشر من الله تعالى بأن خلقه شرًّا لغيره، لا له[٣]، وفي هذا تهافت واضح، لأن الشر شر في ذاته وقد وضع الله معاييره، ولا يرجع الأمر فيه إلى اعتبار الإنسان وحده.

(١) ابن عساكر، التنبيه، ص ١٢٨.
(٢) الأشعري، اللمع، ص ٣٨.
(٣) المصدر السابق، ص ٤٧.

وسبق للمعتزلة أن لاحظوا أن رد الأفعال كلها لله معناه أن العبد لا يخلو من أن يكون في نعمة يجب عليه شكرها، أو في بلية يجب عليه الصبر عليها. ولا غضاضة في هذا عند الأشعري مطلقًا، كل ما في الأمر أن هناك بلايا يجب الصبر عليها كالمرض وفقد الأولاد، وأخرى لا يجب الصبر عليها كالكفر والمعاصي[١]. ومعنى هذا أن الله قضى المعاصي وقدرها، ولكن ليس معناه أنه أمر بها[٢]. ويغفل الأشعري تأثير هذا القضاء على حرية الإرادة، وإن حاول التخلص من ذلك بنظرية الكسب التي سنشرحها. وفي الرضا بقضاء الله، وهو أمر واجب، صعوبة أخرى، وهي أن نرضى بالكفر لأنه من قضاء الله، ويحاول الأشعري التخلص من ذلك، ولكن في عسر أيضًا[٣].

ويسلم الأشعري بالاستطاعة التي قال بها المعتزلة، ولكنها في نظره شيء آخر غير الإنسان، لأنها لو كانت من ذاته للازمته دائمًا، ومعروف أن الإنسان يكون مستطيعًا أحيانًا وغير مستطيع أحيانًا أخرى. وهي عرض يمنحه الله للعبد عند الحاجة، يوجد عند الفعل، ولا يبقى زمانين كسائر الأعراض[٤] وإذن لا محل للقول مع المعتزلة بأن الاستطاعة سابقة على الفعل، وأنها عين المستطيع[٥]،

(١) المصدر السابق، ص ٤٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٧.
(٣) المصدر السابق، ص ٤٦.
(٤) المصدر السابق، ص ٥٤- ٦٩.
(٥) الباقلاني، التمهيد، ص ٢٨٦ — ٢٩٥؛ إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص ٢١٥ - ٢٥٦.

وقد ردد تلاميذ الأشعري، وبخاصة الباقلاني وإمام الحرمين، هذه الاعتراضات، وتوسعوا فيها[١]. ولم يقف الأشعري عند التولد، لأن مبدأ السببية لا يعنيه، وعقد الباقلاني في التمهيد فصلاً طويلاً لإبطاله.

وإذا كان البارئ جل شأنه خالق الأفعال جميعها، فماذا بقي للعبد؟ يجيب الأشعري بأن للعبد كسبه واختياره، والكسب مجرد تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل، وهذا الفعل من صنع الله، لأن قدرتنا لا تؤثر في مقدورها مطلقًا، وهي نفسها مخلوقة لله. وكل ما في الأمر أن الله أجرى سنته بأن يخلق مع القدرة الحادثة الفعل الذي أراده العبد وقصد إليه[٢]. وما أشبه هذا باللطف الذي تحدث عنه توما وبعض لاهوتي المسيحيين في القرون الوسطى. فإن قيل علام يحاسب العبد؟ أجاب الأشعري بأنه يحاسب على كسبه واختياره. هذه هي نظرية الكسب عنده، وهي لا تكاد تفسح لحرية الإرادة مجالاً، وتتعارض مع مبدأ المسئولية، وما أشبهها بالجبر منها بالاختيار. وقد أثارت ما أثارت من نقد وملاحظة، ولم يخف هذا على الباقلاني وإمام الحرمين اللذين حرصا على أن يعدلاها ويطوراها.

(١) الباقلاني، التمهيد، ص ٢٩٦ - ٣٠٢.
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ١، ص ١٢٤.

موقف الباقلاني وإمام الحرمين من هذه النظرية

أشرنا من قبل إلى أنهما عرضا في تفصيل لموضوع حرية الإرادة، وفي كتاب التمهيد للباقلاني عدة أبواب تدور حوله، فهو يقرر مع أستاذه أن أفعال العباد جميعها مخلوقة لله، ويستشهد على ذلك بآيات قرآنية كثيرة، نذكر من بينها قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات/ ٩٦]؛ وقوله: ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[1] [فاطر/ ٣]. ويتأول الآيات التي استدل بها المعتزلة لإثبات أن أفعال العباد من صنعهم، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡثَٰنٗا وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًا﴾ [العنكبوت/ ١٧]، وقوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَ﴾[2] [النساء/ ٧٩]. وزيادة في النكاية يأبى إلا أن يخصهم باسم القدرية، تلك التسمية التي لم يكونوا يرتضونها، والتي شاءوا أن يلحقوها بالأشاعرة دونهم، لأن هؤلاء يقولون بالقدر وتحكمه في أفعال العباد، في حين أنهم ينفون هذا التحكم[3]. ولا يقف الباقلاني طويلاً عند مناقشة المعتزلة نظريًا في موضوع خلق الأفعال، وهو يؤثر بوجه عام في هذا المقام الأدلة النقلية. ومن أهم ما لاحظه ذلك الاعتراض التقليدي الذي وجهه المعتزلة إلى الأشاعرة، وملخصه أن القول بأن أفعال العباد من صنع الله، وللإنسان فيها يد أو كسب، يؤدي إلى تعلق المقدور الواحد بقادرين

(١) الباقلاني، التمهيد، ص ٣٠٤ – ٣٠٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٣٠٩ – ٣٢١.
(٣) المصدر السابق، ص ٣٢٢ – ٣٢٤.

أو بقدرتين، وهذا محال يتنافى مع كمال الله. ويحاول الباقلاني رد ذلك ما وسعه، وتابعه أشاعرة آخرون، وقد استمسك به المعتزلة إلى حد أن القاضي عبد الجبار وقف عليه في «المغني» نحو خمسين صفحة[١].

ويسلم الباقلاني مع أستاذه أيضًا بقدرة العبد واستطاعته، لأنه يأتي أفعالاً تؤيد ذلك كالقيام والقعود. ولكن هذه القدرة من عند الله، وهي مصاحبة للفعل، لا تسبقه ولا تتأخر عنه، لأنها لو سبقت تم الفعل بدونها، ولو تأخرت أدى ذلك إلى أن العرض يبقى زمانين، وهذا يتعارض مع مذهب الذرة الذي قال به المعتزلة من قديم، وأيده الباقلاني أعظم تأييد[٢]. وينكر تبعًا لهذا أن تنصب القدرة على الشيء وضده، أو على الفعل والترك كما يقول المعتزلة، لأن كلاً منهما مقدور، ولا تنصب القدرة إلا على مقدور واحد، فللفعل قدرة وللترك أخرى، وعناية الله كفيلة بأن تمنح العبد قدرة للفعل وأخرى للترك[٣]. ويتأول الآيات التي تؤذن باستطاعة صادرة عن المرء نفسه، كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة/ ٢٨٦)، وقوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾ [البقرة/ ١٨٤]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران/ ٩٧]، وقوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ وَٱسْمَعُواْ وَأَطِيعُواْ﴾ [التغابن/ ١٦]، وقوله: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ

(١) عبد الجبار، المغني، المخلوق، ص ١٠٩ - ١٦١.
(٢) الباقلاني، التمهيد، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.
(٣) المصدر السابق، ٢٨٨ - ٢٨٩.

مِسْكِينًا ﴾[1] [المجادلة/ ٤]. ويرد الباقلاني الأفعال المتولدة كلها إلى الله تعالى، اعتمادًا على أنها حدث جديد بعد الحدث الأول، والقدرة لا تنصب إلا على مقدور واحد[2]. وهكذا يسير الباقلاني مع منطق مبادئه إلى النهاية، وكتاب التمهيد من أصدق الأدلة على قدرته الجدلية التي اشتهر بها.

ومع تمسكه بالمبادئ التي قال بها الأشعري في موضوع حرية الإرادة، فإنه يتوسع بعض الشيء في نظرية الكسب. يتفق معه على أن القدرة الحادثة لا توجد شيئًا، ولكنها تخصص الوجود، فهي تؤثر في أفعالنا من ناحية أنها تحدثها على وجه خاص في زمان ومكان معين. فحدوث الأفعال من عمل الله، وتخصيص هذا الحدوث بجهة وأوضاع معينة من عملنا[3]. وبذا يخرج الكسب من مجرد التعلق والاقتران بقدرة البارئ جل شأنه، ويصبح عند الباقلاني ضربًا من الفعل؛ وإن كان محدود الأثر. وفي هذا إبراز لشيء من الفاعلية من جانب الإنسان، وتبرير لمسئوليته عما يفعل وإن كان تبريرًا ضئيلاً والجدلي مهما استمسك برأي معين يتأثر غالبًا بآراء خصومه، ويسلم ببعضها على الأقل، وسيبدو هذا التأثر بوجه أوضح عند إمام الحرمين.

عُني إمام الحرمين بمشكلة حرية الإرادة عناية الباقلاني، وعالجها معالجة شبيهة بمعالجته، وإن كانت إلى المنهج العقلي أقرب، فعرض وجهة النظر الأشعرية

(١) المصدر السابق، ص ٢٩٠ – ٢٩٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٩٦ – ٢٩٩.
(٣) الشهرستاني، الملل والنحل جـ١، ص ١٢٥ – ١٢٧.

التي تقرر أن الأفعال كلها مخلوقة لله، فلا خالق ولا مخترع سواه[١]. وقابلها برأي المعتزلة المعارض، وتلك طريقته في الجملة، ويتلخص هذا الرأي في أن العباد مُوجِدون لأفعالهم ومخترعون لها بِقُدَرِهم، وهي بهذا لا تتصف بأنها من مقدورات الله، لأن المقدور الواحد لا يتعلق بقدرتين. وقد ناقش هذا الرأي مناقشة دقيقة مفصلة، ولحظ أضعف جوانبه، وهو أن الرب الخالق البارئ المصور قد خلق عباده، فكيف لا يقدر على خلق أفعالهم[٢]. وللمعتزلة في هذا الموضوع متناقضات أخرى، فهم يرون مثلاً أن قدرة العبد الحادثة إنما تتعلق بالوجود فقط، ولكن كيف يفصل الوجود عن أعراضه من ألوان وأبعاد[٣]. ويتوسع إمام الحرمين في الأدلة العقلية، ولا يلجأ إلى النقل إلا بقدر، فيستشهد بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾ [الأنعام/ ١٠٢]. ويشير إلى ما درج عليه المسلمون من أنهم يضرعون إلى الله، لكي يرزقهم الأموال والأولاد، ويرفع عنهم البأساء والضراء، وأنى له ذلك إن لم تكن هذه الأمور جميعها من مقدوراته[٤]؟

وفي العبد قدرة وهبه الله إياها، وهي عرض من الأعراض، والعرض لا يبقى زمانين، فهي تصاحب الفعل وتنتهي بانتهائه[٥]. وليس لها مقدور واحد،

---

(١) إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، القاهرة ١٩٥٠، ص ١٨٧.
(٢) المصدر السابق، ص ١٨٨ – ١٩٢.
(٣) المصدر السابق، ص ١٩١ – ١٩٢.
(٤) المصدر السابق، ص ١٩٧.
(٥) المصدر السابق، ص ٢١٥ – ٢١٨.

والله يخلق في العبد قدرة الفعل، كما يخلق فيه قدرة أخرى للترك، ويتمشى هذا مع نظرية الخلق المستمر التي أخذ بها الأشاعرة. وعلى هذا ينفي إمام الحرمين، كما نفى شيخه الأشعري أن تتعلق القدرة الحادثة بالضدين كما زعم المعتزلة[١]. والواقع أن الخلاف هنا يرجع إلى حقيقة القدرة، فإن كانت طاقة ذاتية كما قال المعتزلة ففي وسعها أن تفعل وأن تترك، وإن كان عرضًا يطرأ ويزول كما صورها الأشاعرة فإنه لا يمكن أن تنصب على مقدورين. ويحاول إمام الحرمين أن يدافع عما ذهب إليه الأشعري من جواز التكليف بما لا يطاق، ومن أن قدرة الله لا تقف عند ما وقع، بل تمتد إلى ما لم يقع، وليس هذا بالدفاع الهين إذا أخذت في الاعتبار فكرة العدالة الإلهية[٢]. وينكر أخيرًا نسبة الأفعال المتولدة إلى فاعلها، ويردها جميعًا إلى الله. ولا يرفض أن يستخدم الاعتراض الذي لجأ إليه ابن الراوندي في الزراية على المعتزلة[٣]، وقد أشرنا إليه من قبل[٤].

ويجدر بنا أن نذكر أن إمام الحرمين عاصر صحوة المعتزلة الثانية في عهد البويهيين، وتحت كنف الصاحب بن عباد (٣٨٤هـ/ ٩٩٥م) بوجه خاص، وولد بعد موت القاضي عبد الجبار بأربع سنوات، وقدر له أن يشهد محنة الأشاعرة التي اضطر بسببها للسفر إلى الحجاز، وفي هذا ما يفسر نزعته العقلية الواضحة لكي يرد على خصومه بلغتهم، وأخذه ببعض آراء الفلاسفة الذين تكونت مدرستهم

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٦ – ٢٢٨، ٢٢٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٣٣.
(٤) ص ١٠٩ (= ص١٧٣).

منذ قرنين تقريبًا على أيدي الكندي (٢٥٩هـ/ ٨٧٣م) والفارابي (٣٣٨هـ/ ٩٥٠م) وابن سينا (٤٢٧هـ/ ١٠٣٧م) الذي عاصره بعض الوقت، وبرغم دفاعه عما قال به الأشعري في الاستطاعة وخلق الأفعال، فإنه يرى أن القدرة غير المؤثرة هي والعجز سواء، والقدرة التي تؤثر أثرًا محدودًا شبيهة بالعجز، وقصرها على أمر معين كما زعم المعتزلة تخصيص بلا مخصص[١]. ولذا يجاهر بأن فعل العبد نتيجة قدرته، واستناد هذه القدرة إلى سبب آخر أمر يتصل بسلسلة الأسباب العامة، وفي وسعنا أن نقرر أن الحدث الجزئي من فعل محدثه، وذلك مظهر حرية الإرادة ودعامة مبدأ المسئولية. وهنا يقترب أحد تلاميذ الأشعري من المعتزلة والفلاسفة على السواء.

فخر الدين الرازي وحرية الإرادة[٢]

الرازي أشعري آخر أشد تأثرًا بالفلاسفة، تتلمذ لكتب ابن سينا، وعلق على كثير منها، وبخاصة «كتاب الإشارات» الذي ندرسه اليوم في ضوء شرحه وتعليقه، وإلى جانب هذه الشروح له عدة مؤلفات فلسفية خالصة، على رأسها «المباحث المشرقية» الذي يعتبر من أغزر ما وصل إلينا مادة بعد «الشفاء». وعلى

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٢) يقترب من الرازي أشعري آخر متحرر هو سيف الدين الآمادي (٦٣١هـ/ ١٢٣٤م) وقد عاصر الرازي، أخذ عنه وإن عارضه أحيانًا، وعمر بعده ربع قرن، ويصرح بأن «خلق الأفعال موضع غمرة ومحل إشكال»، ويناقش المعتزلة مناقشة صارمة، ولا يسلم ببعض آراء من سبقوه من الأشاعرة. وينتهي إلى أن الكسب «هو المقدور بالقدرة الحادثة أو هو المقدور القائم بمحل القدرة»، وأن الخلق هو «المقدور بالقدرة القديمة، أو المقدور القائم بغير محل القدرة عليه». (غاية المرام في علم الكلام، القاهرة ١٩٧١، ص ٢١٤ — ٢٢٣).

هذا فالرازي فيلسوف بقدر ما هو متكلم. انتصر للعقل بدرجة لا تقل عن المعتزلة، وحرص دائمًا على التوفيق بينه وبين النقل، لأن «القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معًا»[١]. ولعل في هذا ما يفسر حملة الحنابلة والكرّامية عليه، بل لم يعفه بعض الأشاعرة من نقدهم وتجريحهم.

وهو مع تمسكه بأصول المذهب الأشعري ودفاعه عنه ضد معارضيه من الكرّامية والماتريدية، لا يتردد في أن يعارض الأشعري نفسه ويناقضه في بعض آرائه، ويبدو هذا بوضوح في مشكلة الحرية. فهو لا يقنع بفكرة الكسب التي هي مجرد تعلق واقتران لقصد العبد بإرادة الله وقدرته، ويفسرها تفسيرًا يجعلها قدرة وإرادة حادثة حقيقية، ومن لا إرادة له لا مسئولية عليه. ويصور القدرة الحادثة تصويرًا يجعلها أمرًا ذاتيًّا يتوافر للعبد قبل الفعل ومعه. فللعبد إرادته وقدرته، وعنهما يسأل، وعليهما يحاسب. وفي كل هذا نرى الرازي أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة، ولا يرفض قولهم إن القدرة تصلح للضدين، بل يوجهه توجيهًا يجعل له حظًّا من النظر. ويحرص على أن يبين أن القدرة الحادثة لا تكفي وحدها للإحداث، بل لا بد من ظروف وشرائط تقترن بها، وبدونها لا يتم الفعل[٢].

* * *

(١) الرازي، أساس التقديس، القاهرة ١٩٣٥، ص ٢١١.

(٢) الرازي، معالم أصول الدين، على هامش «المحصل»، القاهرة ١٣٢٣هـ، ص ٧٢- ٨٠.

فنظرية الكسب كانت موضع تعديل وتعليق من الأشاعرة أنفسهم، وإن لم يخرجوا على إمامهم خروج المعتزلة بعضهم على بعض. وكانت محل نقد ومعارضة من خصومهم، وسبق للقاضي عبد الجبار، وهو من كبار متأخري المعتزلة، أن وقف عندها طويلاً. وهو يشير إلى أن الفكرة عرفت من قبل لدى معتزلي قديم، هو ضرار بن عمرو، الذي عاصر أبا الهذيل العلاف وكان أسن منه. ويوجه عبد الجبار نقده إلى ضرار هذا، وإن كانت الفكرة ارتبطت بالأشعري أكثر منه. ويلاحظ أن مدلول الكسب غير واضح ولا مفهوم، فإن أريد به ما وقع بقدرة حادثة، قلنا ما معنى لفظ «وقع»؟ فإن كان معناه حدث فلا خلاف بيننا وبينهم، لأن هذا مراده أن أفعال العباد من صنعهم. وإن قيل معناه «كسب» فهذا هو موضع السؤال(١).

وبرغم هذا بقيت نظرية الكسب تردد في القرون الأخيرة، وكأنها قضية مسلمة مقبولة. فأجمع الأشاعرة المتأخرون على ما قال به الأشعري من أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى، وليس لقدرة العبد تأثير فيها، وكل ما في الأمر أن الله أجرى سننه بأن يوجِد في العبد قدرة واختيارًا يقارنان الفعل المقدور. ففعل العبد مخلوق لله إبداعًا وتأثيرًا، ومكسوب للعبد على نحو ما صورنا(٢). وجدّ هؤلاء في تلخيص آراء السابقين ومقابلة بعضها ببعض، لإثبات أن ما ذهب إليه الأشعري هو الحق، ولا حق سواه. ومن أوضح الأمثلة على ذلك الإيجي

(١) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٦٦ - ٣٦٧.
(٢) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، القاهرة ١٩٠٧ جـ٨، ص ١١٥ - ١٤٦.

الذي كان عمدة المتكلمين في هذه الفترة، ويقف مقصدًا من مقاصد «المواقف» على خلق الأفعال، استعرض فيه آراء المعتزلة ورد عليها، وناقش آراء الأشاعرة التي لم تقف عند رأي الإمام، والتزم بالمبدأ القائل إن الأفعال كلها لله، ولم ير في هذا ما يتعارض مع التكليف والثواب والعقاب، لأنها بالعكس من دوافع الفعل. وعلينا أن نطيع تكاليف الله، سواء أَقُبِلَت عقلاً أم لم تقبل. فإن أطعنا أثبنا، وإن عصينا عوقبنا، وهذا تفسير لا يدع للعقل مجالاً كبيرًا، وتلك كانت النزعة السائدة في القرون الخمسة السابقة على القرن التاسع عشر.

المدرسة الماتريدية

عرضنا من قبل لنشأة هذه المدرسة، وللظروف التي ساعدت على قيامها، وأشرنا إلى أهم رجالها، وبينا وجوه الشبه بينها وبين المدرسة الأشعرية، ووضحنا موقفها من مشكلة الألوهية[١]. ونريد الآن أن نعالج موقفها من مشكلة حرية الإرادة، فنبين إلى أي مدى وصلت هذه الحرية، وهل حرصت على أن تفسح مجالاً لعقل العبد واختياره أو ردت ذلك كله إلى قدرة الله وإرادته؟ وبعبارة أخرى هل اعتنقت آراء السلف في هذه المشكلة، أو انحازت إلى المعتزلة، أو وقفت موقفًا وسطًا؟[٢]

---

(١) ص ٥٦- ٥٧ - ٥٨ (= ص٩٦-٩٩).
(٢) الماتريدي ، كتاب التوحيد، ص ٢٢١ - ٢٨٦.

أبو منصور الماتريدي وحرية الإرادة

وقف الماتريدي وقفة طويلة إزاء هذه المشكلة، وقدر ما لها من شأن في ميدان العقيدة والعبادة ولا غرابة فهو متكلم وفقيه، يعنيه من جانب أن يقدس عدل الله وعلمه وإرادته، وأن يدعم من جانب آخر أساس التكاليف والمسئولية. فبين اختلاف وجهات نظر المسلمين في حرية الإرادة من جبرية وقدرية، وأشار إلى ما فيها من نقص وضعف، وشرح فكرة القصد والاستطاعة شرحًا مفصلاً لا يخلو من عناصر سيكلوجية وفسيولوجية. وعنده أن الإنسان فاعل مختار على الحقيقة، ويعلم كل واحد منا أنه مختار لما يفعله، وأنه فاعل كاسب، وفي القرآن آيات كثيرة تؤيد ذلك. وأفعال الإنسان، وإن كانت كسبًا له، مخلوقة لله أيضًا، وفي القرآن آيات أخرى تؤيد هذا وقد أشرنا إلى أمثلة من النوعين[١]. فالفعل الإنساني موزع بين العبد والرب، يخلقه الله ويكسبه العبد، وكل هذا منصب قطعًا على الأفعال الاختيارية، أما الأفعال الاضطرارية فمردها إلى الله وحده[٢]. وعلى هذا لا يرفض الماتريدي - بعكس المعتزلة- أن يجتمع على المقدور الواحد قدرتان، لأن الجهة مختلفة، قدرة الله خالقة، وقدرة العبد كاسبة. والكسب عنده هو القصد والاختيار، فهو عمل إيجابي سابق على الفعل، ويختلف عن الكسب الأشعري الذي هو مجرد مصاحبة القدرة الحادثة للمقدور، فهو أمر سلبي يقترن بالفعل ولا يسبقه.

(١) ص ٩٣ - ٩٤ (= ص١٦٥-١٦٦).
(٢) الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ٢٢١، ٢٢٥ - ٢٢٦.

والقصد عنصر هام من عناصر حرية الإرادة في رأي الماتريدي، هو مناط التكليف، وأساس الثواب والعقاب، والمدح والذم، «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى». يقصد المرء فعل الخير فيخلق الله فيه قدرة على فعله، ويستحق الثواب على قصده، أو يقصد فعل الشر فيخلق الله فيه قدرة على فعله، ويستحق العقاب على قصده. فالقصد عمل إنساني خالص، حقًّا إنه عمل ذهني، ولكن تترتب عليه آثار خارجية، والفعل في ذاته لا يستوجب ثوابًا أو عقابًا، وإنما يستوجبهما قصد المرء وإرادته، بدليل أن من فقد هذا القصد رفع عنه التكليف كالصبي والنائم -والعمل نفسه يكون صالحًا إن قصد به الخير، وطالحًا إن قصد به الشر- «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه»(١).

ولا بد مع القصد من قدرة على الفعل، وهي ما يسمى الاستطاعة، وقد فصل الماتريدي القول فيها، مبينًا حقيقتها ومصدرها. والاستطاعة عنده ضربان: ممكنة، ويُراد بها سلامة الأسباب والآلات والجوارح، وكلها منح من الله تعين العبد على القيام بعمله، ولا بد أن تتوفر قبل الفعل، ولا تكليف بدونها، فلا يجب على المسلم الحج مثلاً إلا إن توفر له الزاد والراحلة. وهناك استطاعة ميسرة، وهي القدرة الحادثة التي تمكن الإنسان من الفعل، ويهبها الله عبده عندما يقصد عملاً، فهي مقارنة للفعل، وهي أيضًا متجددة ولكل فعل قدرته(٢).

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٥٩.

فمن الاستطاعة إذن ما يسبق الفعل، ومنها ما يصاحبه. وبذا يأخذ الماتريدي بطرف مما قال به المعتزلة وطرف آخر مما قال به الأشاعرة[١]. ولكنه من ناحية أخرى لا يسلم مع الأشاعرة بأن الله يكلف بما لا يطاق، لأن تكليف العاجز خارج عن الحكمة؛ وينقض حججهم التي اعتمدوا عليها[٢]، ويختلف معهم أيضًا في أن القدرة لا تصلح للضدين، ملاحظًا أنها استعداد للفعل والترك، وفي وسعها أن تفعل الطاعة استجابة لأمر الله، أو أن ترتكب المعصية مخالفة لأمره.

أتباعه

لم يخرج الماتريدية على شيخهم في شيء من ذلك، فأبو المعين النسفي (٥٠٨هـ/ ١١١٤م)، وهو عمدة متأخريهم، يقرر أن الخلق لله وأن الكسب للعبد، وأنه لا مانع من أن يقع مقدور واحد تحت قدرتين، وأن الكسب هو قصد العبد واختياره. ويرد الأفعال المتولدة كلها لله، ويناقش حجج المعتزلة وينقضها[٣]. ويجاريه في كل هذا نجم الدين النسفي (٥٣٧ هـ/ ١١٤٢م) في كتاب «العقائد»[٤]، والصابوني في كتاب «البداية»[٥].

* * *

(١) المصدر السابق، ص ٢٥٧ - ٢٦٥.
(٢) المصدر السابق، ٢٦٣ - ٢٧٥.
(٣) أبو المعين النسفي، تبصرة الدين، مخطوط دار الكتب رقم ٤٢، لوحة رقم ٢٩٠ (ب)، و ٢٩١ (١).
(٤) نجم الدين النسفي، العقائد، إستانبول ١٣٠٦ هـ، ص ١٧٩ - ٢١١.
(٥) نور الدين الصابوني، كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، القاهرة ١٩٦٩، ص ١٠٧ - ١٢١.

لا جدال في أن الحلول السابقة تأخذ بقسط ملحوظ من مبدأ استقلال الإرادة، تعد القصد والنية أساس الجزاء والمسئولية، والأعمال بالنيات. ونية المرء سر نفسه ومبعث ذاته، هي تفكيره الخاص الذي لا يشاركه فيه أحد: بها يبت ويقرر، وعلى أساس قراره ينفذ، ولن يرفع عنه المسئولية أن يشاركه في التنفيذ أحد، أو أن يعينه الله عليه. وهنا يقترب الماتريدي من المعتزلة بقدر ما يبعد عن الأشعري، على عكس ما لاحظنا في مشكلة الألوهية(١). ولعل هذا هو الذي دفع بعض الباحثين إلى أن يعدوا الماتريدية وسطًا بين الأشاعرة والمعتزلة(٢)، ولا يخلو هذا من توسع، لأنه سبق أن بينا أن كثيرًا من كبار الأشاعرة لم يقف عند فكرة الكسب الضيقة التي قال بها الأشعري نفسه(٣). ولعل هذا أيضًا هو الذي دفع ماكدونلد إلى أن يقول إن محمد عبده تأثر بالماتريدي وإن لم يشر إليه في رسالته(٤)، والواقع أن الأستاذ الإمام يقترب كثيرًا من شيخ الماتريدية في مشكلة خلق الأفعال(٥).

ولا تتنافى حرية الإرادة مع قضاء الله وقدره، لأن القضاء في حقيقته وضع كل شيء في موضعه، والقدر جعل كل شيء على ما هو عليه من خير وشر،

(١) ص ٥٧ – ٥٨ (= ص٩٧-٩٩).
(٢) الكوثري، مقدمة كتاب تبيين كذب المفترى لابن عساكر، دمشق ١٣٤٧ هـ، ص ١٩؛ محمد أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، القاهرة بدون تاريخ، ص ١٢– ١٣.
(٣) ص ٢٣٢ – ٢٣٣ (= ص٢٠٦–٢٠٨).
(٤) Macdonald, "Al-Maturidi", dans *E. I.*
(٥) ص ١٣ (= ص٧٦).

فالله يقضي بالمعاصي والشرور ويقدرها، أما فعلها فليس من الله، بل من العبد بقدرته واختياره وقصده[١]. على أن مرد الأمور كلها أخيرًا إلى الله -جل شأنه، فهو رب كل شيء، وخالق كل شيء، ومع ذلك لا يليق تأدبًا أن يقال إنه خالق المعاصي[٢]. وبذا تبقى حرية الإرادة مقصورة على القصد والنية، وهما خيط رفيع في ميدان المسئولية الفسيح.

الحنابلة والكرّامية

كان الحنابلة في القرن الثالث الهجري بعد محنة خلق القرآن على رأس السلف، وزاد نفوذهم باطراد في القرون القريبة التالية، وفي بغداد خاصة، وصرح المؤرخون أنهم أصبحوا فيها إبّان القرن الرابع الهجري قوة لا يستهان بها، وقد أشرنا من قبل إلى أن هدف الأشعري كان يرمي إلى التوسط بينهم وبين المعتزلة، وربما كان إليهم أقرب[٣]. وكان أحمد بن حنبل يؤثر بوضوح النقل على العقل، ويقاطع من يخوضون في أمور لم تعرف لدى السلف، وله مواقف مشهورة في هذا الشأن مع المحاسبي (٢٤٢هـ/ ٨٦٧م) الذي ردد شيئًا مما قال به المعتزلة، كان يؤمن بالقدر خيره وشره، وأن ما يفعله الإنسان بقدرة الله وإرادته، فلا يقع في ملكه إلا ما يريد، ولا يصدر عن العبد شيء لم يهيئه الله له، لذلك كان حربًا

---

(١) الماتريدي، كتاب التوحيد، ص ٣٨٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٣١٢.
(٣) ص ١١٦ (= ص٢٠٧).

على القدرية، ولا يقر الصلاة معهم(١)، ويقترب الأشعري من الحنابلة ما وسعه في نظرية الكسب، ولكنها مع هذا لم ترضهم، ووقفوا منها موقف المعارضة، كما صنعوا إزاء آراء أشعرية أخرى.

غير أن السلفيين اللاحقين لم يجاروا الحنابلة فيما ذهبوا إليه من أن أفعال العباد كلها ترجع إلى قدرة الله وإرادته، فابن حزم (٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م)، وهو ظاهري غالٍ في ظاهريته، يصرح بأن النفس والحس يؤيدان أن للعبد أفعالاً يقوم بها بمحض إرادته. قال تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [السجدة/ ١٧]، والحس يشهد بأن عملنا لنا، يقوم به من استطاع، ويعجز عنه غير المستطيع، ولا يمكن أن يوصف المجبر بأنه مختار أو مستطيع(٢). والاستطاعة عنده شرط التكليف والمسئولية، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا﴾ [آل عمران/ ٩٧]. وهذه الاستطاعة صفة ذاتية تسبق الفعل، وأساسها صحة الجوارح وسلامة البدن، ويمكن أن نسميها قدرة أو قوة أو طاقة(٣). وهي ولا شك مستمدة من الله، ولكنها تصبح وصفًا لمن منحها، وبواسطتها يتم ما يصنع من أعمال لم يعقها عائق، ربما خرج عن إرادة العبد، فهي سابقة على العقل ومصاحبة له(٤). فيقترب ابن حزم من المعتزلة في مشكلة خلق الأفعال، بقدر ما يبتعد عنهم في مشكلة الصفات(٥).

---

(١) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، القاهرة ١٩١٢، ص ١٥٩.
(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، ١٩٠، جـ٣، ٢٣.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٤ – ٣٧.
(٤) المصدر السابق، ص ٣٠.
(٥) ص ٥٢ – ٥٣ (= ص٢٢٥).

ويقف ابن تيمية أيضًا، وهو شيخ الحنابلة في القرن الثامن الهجري، موقفًا يبعده عن السلف بقدر ما يقربه من المعتزلة. والواقع أن مذهبه ضرب من الحنبلية الجديدة، إن صح التعبير، وهي حنبلية تأثرت بكثير من آراء من سبقها من المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة، برغم حملاته العنيفة عليهم جميعًا، ولا نزاع في أنه يستمسك بالمأثور، ولكنه يأخذ بما أخذ به الغزالي وفخر الدين الرازي قبله من أن العقل نصير النقل، ويبذل جهدًا ملحوظًا في رد الشبه التي تؤذن بتعارض بينهما(١). وحملاته على الأشاعرة عنيفة، ويعدهم «معطلة الأفعال»، كما عد المعتزلة «معطلة الصفات»، ذلك لأنهم يسلبون من المرء قدرته وإرادته ويعطلون فعله، ويقرر مع المعتزلة أن الاستطاعة سابقة على الفعل، وهي مناط التكليف، ومن لا قدرة له لا تكليف عليه. وهي أيضًا مصاحبة للفعل، وبها يتم التنفيذ(٢). فالاستطاعة عنده أمر ذاتي، وعليها يقوم الاختيار وحرية الإرادة. فصادفت نظرية الكسب الأشعرية صعوبات لدى العقليين والنقليين على السواء.

والكرّامية جماعة نشأت في جو عُرِف بالقلق والاضطراب الفكري، شاء معتزلة بغداد أن يبسطوا فيه نفوذهم، وسادت محنة خلق القرآن التي شغلت الخاصة والعامة، ظهرت هذه الجماعة بنيسابور في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، وعلى أيدي محمد بن كرّام (٢٥٥هـ/ ٨٦٩م). ثم قدر لها أن تمتد إلى

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، القاهرة ١٩٧١، جـ١ ص ١٠٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٠ – ٦١.

عواصم أخرى، وعمرت نحو أربعة قرون ولم يكن مؤسسها من الأصالة والعمق بحيث يستطيع أن يكون مذهبًا منسقًا مترابط الأجزاء، واكتفى بأن أخذ عن المدارس والفرق المعاصرة، وتوافرت له مجموعة من الآراء لا تخلو من تعارض وتناقض.

فأثبت مع السلف صفات البارئ جل شأنه، وعدّ بين الصفاتية، ولكنه صوّر الصفات تصويرًا يقوم على التشبيه والتجسيم، وذهب مع المعتزلة إلى وجوب معرفة الله بالعقل، وقال بالحسن والقبح العقليين، وعدّ الأشعري الكرّامية بين المرجئة، لأنهم يقولون إن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب(١). واعتبرهم البغدادي من أهل الأهواء والبدع، لأنهم انتهوا إلى ضلالات ومحالات كثيرة(٢). وقد قام نشاطهم على الشغب والعدوان أكثر مما قام على الحجة والبرهان، ويلاحظ الشهرستاني بحق أنه لم يكن بينهم علماء معتبرون، بل كانوا في أغلبهم سفهاء جهالاً(٣).

وقد نحوا منحى السلف فيما يتعلق بمشكلة حرية الإرادة، فأثبتوا أن القدر خيره وشره من الله، وأنه أراد الكائنات جميعها خيرها وشرها، وخلق الموجودات كلها حسنها وقبيحها، ومع هذا سلموا بأن أفعال العباد من صنعهم، وأن لهم قدرة

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ١، ص ١٤١.
(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢١، ٢٠٢ – ٢١٤.
(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، جـ١، ص ١٤٥.

حادثة تسمى كسبًا، وهذه القدرة مؤثرة، ومن هنا كانت مناط التكليف، وعليها يترتب الثواب والعقاب[١]، ويبدو من هذا أن الكرّامية أقرب إلى المعتزلة، ولم يأخذوا من الأشاعرة إلا لفظة «الكسب»، وقد فسروها تفسيرًا يبعد عما قال به الأشعري كل البعد، وخصومتهم للأشاعرة معروفة وطويلة، ذهب ضحيتها ابن فورك (٤٠٦هـ/ ١٠١٥م)، وأسهم فيها البغدادي (٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م)، وامتد شررها إلى الرازي في القرن السادس. ويظهر أن الكرّامية خلطوا بين التصوف وشيء من الإباحية، ولم تخل دعوتهم من بلبلة وإفساد، فقالوا مثلاً إن صلاة المسافر يكفي فيها تكبير دون ركوع أو سجود، وإن الصلاة تصح مع نجاسة الثوب والبدن[٢].

محمد عبده (١٣٢٢هـ/ ١٩٠٥م)

عرفت في القرن التاسع عشر الميلادي يقظة ووعي إسلاميان جديدان، عبر عنهما مصلحون ومجددون مختلفون، وفي مقدمتهم الأستاذ الإمام محمد عبده، وبفضل هذا الوعي أخذت مشكلة الجبر والاختيار تصور تصويرًا يتلاءم مع استقلال الذات وحرية الإرادة. ويرى محمد عبده أن كل فرد يزن أعماله الاختيارية، ويحكم عليها بعقله، ويفصل فيها بإرادته. ومتى استقر على رأي أنجزه بمحض قدرته. وكل تلك ظواهر نحس بها جميعًا، ولا سبيل إلى إنكارها. نسير

(١) المصدر السابق، ص ١٥٣.
(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢١٢.

طوعها، فنخطئ ونصيب، ودون أن نقف على شيء مما ثبت في علم الله، أو أن نحيط بما كتب في الأزل. ومن العبث أن نلجأ إلى هذا للدفاع عن ذنب ارتكبناه، أو للتخلص من مسئولية ملقاة علينا. ننجح أحيانًا ونخفق أخرى، وقد لا يرجع إخفاقنا إلى قصور أو سوء تدبير، بل إلى ظروف خارجة عن إرادتنا[١]. وفي ذلك ما يدفع إلى التسليم بقدرة فوق قدرتنا، وإرادة تعلو على إرادتنا، ولكن هذا لا يلغي وجودنا ولا يحول دون قصدنا وإرادتنا.

هكذا صور محمد عبده مشكلة حرية الإرادة على نحو يتفق، فيما يرى، مع تعاليم الإسلام، ولا يتعارض في شيء مع جلال الله وقدرته. وهو تصوير تستقيم معه التكاليف، ويؤدي فيه العقل وظيفته، ويشعر المرء بوجوده وكامل شخصيته. ولا داعي للبحث فيما وراء ذلك من محاولة التوفيق بين علم الله وإرادته من جانب، وقصد العبد واختياره من جانب آخر، فذلك طلب لسر القدر، واشتغال بما لا تكاد تصل إليه العقول. وقد خاض فيه المغالون من كل ملة، وبخاصة من المسيحيين والمسلمين، ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفًا حيث بدؤوا، وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا[٢].

فذهب فريق إلى أن العبد ذو سلطة واستقلال مطلق في جميع أفعاله، وهذا غرور ظاهر. وقال آخرون بالجبر، وهو هدم للشريعة، ومحو للتكاليف،

(١) محمد عبده، رسالة التوحيد، القاهرة بدون تاريخ، ص ٥٩ – ٦٠.
(٢) المصدر السابق، ص ٦١.

وإبطال لحكم العقل، وقيل إن اعتقاد كسب العبد لأفعاله يؤدي إلى الشرك، وهذه دعوى لا أساس لها، لأن الشرك هو أن تزعم أن لغير الله أثرًا فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشيء من الأشياء سلطانًا على ما خرج من قدرة المخلوقات، وأفعال العباد ليست من هذا في شيء. وتعاليم الإسلام – فيما يرى الأستاذ الإمام– تقرر أمرين أساسيين: أولهما أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته، وثانيهما أن قدرة الله مرجع لجميع الكائنات، إن من آثارها ما يحول بين العبد وإنفاذ ما يريده، وألاّ شيء سوى الله يمكنه أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه[١].

وقد فهم السلف الأول الأمر على وجهه، واستطاعوا أن يقوموا بجلائل الأعمال. وعول عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين، وإن أنكر عليه من لم يفهمه على وجهه. آمنوا بأن علم الله محيط بما يقع من إرادته، وبأن عمل كذا يصدر في وقت كذا، وهو خير يثاب عليه، وأن عملاً آخر يقع في وقت آخر، وهو شر يعاقب عليه– ومع هذا فأعمال العباد كلها صادرة عن الكسب والاختيار، وليس في علم الله ما يسلب ذلك على أنّا لا نعرف محتويات هذا العلم إلا يوم أن يقع– وما عدا ذلك مما أسرف فيه المتكلمون، من آراء ونظريات وحجج وخصومات، إنما هو في الغالب مماحكات لفظية، وضرب من التعصب المذهبي[٢].

* * *

(١) المصدر السابق، ص ٦١– ٦٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٣– ٦٤.

حكم وتقدير

استعرضنا في هذا الفصل موقف أهل السنة المعتدلين والمتطرفين من مشكلة حرية الإرادة، ولاحظنا أن نقطة بدئهم كانت في الغالب ما قال به المعتزلة، فعرضوا لما عرض له هؤلاء من خلق الأفعال والاستطاعة والتولد، عرضوا لذلك كله مؤيدين تارة ومعارضين تارة أخرى، وبرغم معارضتهم لهم لم يسلموا من أثرهم، ولم يبعدوا عنهم كل البعد في صميم المشكلة وهو: هل للإنسان مكان بجانب القدرة الإلهية في الظواهر الاجتماعية والإنسانية؟ وبعبارة أدق فيما يعزى إليه من أفعال؟ وكما رأينا تسلم الأغلبية العظمى من أئمتهم بهذا المكان، وأقلية ضئيلة فقط تنكره، فهل هو مجرد اقتران القدرة الحادثة بالقدرة الأزلية؟ أو هو ضرب من تخصيص الفعل وتحديده؟ أو إنجاز حقيقي وتنفيذ عملي؟ ولا غرابة في أن تلتقي هذه المدارس عند مبادئ عامة، وأن يأخذ بعضها عن بعض، وأن يقترب مفكروها في آرائهم ونظرياتهم، فقد عاشوا في بيئة واحدة أو متشابهة، وخضعوا لتعاليم مشتركة.

ومما يلفت النظر أنهم استعملوا لفظ «الكسب» لأداء هذه المعاني على اختلافها، فأرادوا به مجرد الاقتران والمصاحبة، أو ذلك التحديد والتخصيص، أو القدرة الإنسانية الفاعلة والمنفذة، ولم يقتصر استعماله على مدرسة أو على فرقة بعينها، ولا شك في أن الأشعري منح هذا اللفظ قوة، وأكسبه ذيوعًا وانتشارًا، وربطه باسمه. ولكن استعماله، كما لاحظ عبد الجبار، أسبق منه، فقد قال به

ضرار من قبل[١]، وجرى على لسان الماتريدي، في الوقت الذي كان يجري فيه على لسان الأشعري، وأغلب الظن أنه مستمد من الاستعمال القرآني: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة/ ٢٨٦].

ويسود عصور الجمود والتدهور عادة ضرب من الخضوع والاستسلام، وميل إلى سلب إرادة المرء وحريته، ووقوف به عند أضيق الحدود الممكنة، فإذا ما كانت اليقظة أحس الإنسان بوجوده ودافع عنه، واعتد بنفسه وشخصيته. وهذا ما لمسناه في القرن التاسع عشر، وعبر عنه محمد عبده أصدق تعبير، ففسر حرية الإرادة تفسيرًا يلتقي مع ما قال به ابن حزم بين السلفيين، وإمام الحرمين بين الأشاعرة، ولم يكن غريبًا أن يعد بين السلفيين تارة وبين الأشاعرة تارة أخرى.

ومهما يكن من أمر، فمن الظلم ما ذهب إليه كتاب غربيون من أن المسلمين جميعًا جبريون (Fatalistes)، وأن هذه الجبرية قعدت بهم عن الخلق والابتكار، وفي هذه الدعوى مغالطة وخطأ مزدوج، فقد بيّنا من قبل أن أغلب أئمة الإسلام يؤكدون ضرورة قدر من الاختيار، ولم يقل بالجبر إلا نفر قليل، والعامة والدهماء لا يعدون حجة في هذا الباب. والخطأ الآخر هو الزعم بأن المسلمين لم يخلقوا ولم يبتكروا، وهذا بدوره يناقض الواقع مناقضة صريحة. ولنا أن نتساءل: أليس بين المسيحيين من يقول بالجبر أيضًا؟ فهل منعهم ذلك من أن يخلقوا ويبتكروا؟

(١) ص ١٢٢ (= ص٢١٨).



الفصل الرابع
المتصوفة

سبق لنا أن عرضنا للتصوف في نشأته وتطوره، وأشرنا إلى أهم أدواره ومراحله. وفرقنا في وضوح بين التصوف السني والتصوف الفلسفي، وبينا مدى نجاح كل منهما والبيئات التي راجت فيها دعوتهما[١]. وعالجنا في ضوء هذا كله مشكلة الألوهية عند المتصوفة، وظهر لنا أنها وثيقة الصلة عندهم بنظريتهم في المعرفة. فهم ينشدون الوصول إلى الله عن طريق الذوق والعرفان، لا عن طريق الاستدلال والبرهان. فاستطاعوا بذلك أن يفرقوا بين توحيد الشهود وتوحيد الاعتقاد، أو بين ما سموه توحيد الخواص وتوحيد العوام. وانتهوا إلى آراء أثارت عليهم ما أثارت من نقد ومعارضة، أو اضطهاد ومحاربة، كالاتحاد والحلول أو القول بوحدة الوجود[٢].

ونريد هنا أن نبين موقفهم من الحرية الإنسانية والمسئولية الدينية، وهو موقف لم يخل بدوره من أخذ وردّ، وجر عليهم أيضًا ما جر من رفض ونقض،

---

(١) ص ٦٩- ٧٥ (= ص١١٧-١٣٠).

(٢) ص ٧٤-٧٥ (= ص١٢٨-١٣٠).

واستنكار وتحامل. هل الإنسان في رأيهم حر حقًّا؟ وما هي آثار هذه الحرية؟ وكيف نوفق بينها وبين القضاء والقدر؟ وللإرادة عندهم شأن لا يقل عن شأن الذوق والوجد، ولكن ما منزلة إرادة العبد من إرادة الرب؟ هل للأولى وجود فعلاً؟ وكيف نلاءم بينها وبين الإرادة الإلهية؟ وأخيرًا ما موقف الصوفية من التكاليف والأحكام الشرعية؟ لقد ربوا على تعاليم الإسلام، ونشؤوا في جو الطاعة والعبادة، ولكنهم قالوا بسكر وصحو، وغيبة وحضور، فهل تبقى التكاليف في ساعات سكرهم وغيبتهم أو تفنى؟ وقالوا أيضًا بعالم الظاهر وعالم الباطن، فهل تنصب المسئولية على عالم الظاهر وحده وأهل الباطن لا مسئولية عليهم؟ وفي اختصار هل أفعال العباد سبيل الهداية، أو الهداية منة وفضل من الله؟

لم يكن بد من أن تستوقفهم هذه المسائل، لأن آراءهم ونظرياتهم تقود إليها، وفي الجو الفكري الذي عاشوا فيه أشباه لها ونظائر، وعدوى الأفكار لا تقل عن عدوى الأشخاص. عرضوا لها في بساطة، وتشعبت آراؤهم فيها أحيانًا، ولكنهم لم يفلسفوها على نحو ما فلسفتها مدارس إسلامية أخرى، ولكي نفهمها على وجهها يجدر بنا أن نلقي نظرة على المؤثرات التي امتدت إليهم، والظروف التي أحاطت بهم.

العوامل التي أثرت في التصوف الإسلامي

دار أخذ وردٌّ حول هذه العوامل منذ أخريات القرن الماضي، وقوي ذلك واشتد في الثلث الأول من هذا القرن. فذهب جماعة إلى أن التصوف الإسلامي وليد ظروف ومؤثرات خارجية، وليتهم اتفقوا عليها، فمنهم من بحث عنها في التصوف الهندي، ومنهم من زعم أن التصوف الإسلامي نتاج فارسي خالص، ومنهم من حاول أن يفسر بعض الظواهر الصوفية الإسلامية في ضوء الطقوس المسيحية وحدها، ومنهم من ردّ الآراء الصوفية الدقيقة إلى الأفلاطونية الحديثة. وذهب جماعة آخرون إلى أن التصوف ثمرة إسلامية صرفة لا تحمل في ثناياها أي مؤثر خارجي، وينبغي أن تشرح وتوضح في ضوء تعاليم القرآن وأعمال النبي وأصحابه لا غير. وعندي أن كلا الطرفين مغال، وأن هذا الخلاف لا طائل تحته، وقد استقر الرأي الآن على أن التصوف ظاهرة روحية وثقافية تخضع لما تخضع له الظواهر الاجتماعية من عوامل ومؤثرات. ولا شك في أن تعاليم الإسلام ومبادئه ذات الشأن الأول في نظر المسلمين عامة، عنها أخذوا وبها اهتدوا، وفي مسلك الرسول وأصحابه خير قدوة لهم. ولكن البيئة الإسلامية لم تسلم من الدخيل، من أشخاص وآراء، سرت إليها تعاليم وأفكار ممن اعتنقوا الإسلام أو ممن بقوا على دينهم وخضعوا للدولة الإسلامية، ومن الأفكار ما يجري مجرى الهواء، دون أن يعرف له أصل واضح ولا مصدر صريح، ومنها ما يمكن تتبع تسلسله والوقوف على منبعه، ومن التعجل القطع بنسب أو علاقة ما بغير دليل، وعلى هذا فالعوامل التي أثرت في التصوف الإسلامي تنقسم إلى قسمين كبيرين: داخلية، وخارجية.

المؤثرات الداخلية

لا شك في أن تعاليم الإسلام، بما فيها من ترغيب وترهيب، ودعوة إلى الطاعة والعبادة، وتحقير لشؤون الدنيا وتذكير بالآخرة، كانت الباعث الأول على النسك والزهادة. فرضت الصلاة، وهي في أساسها خشوع وتضرع ووقوف بين يدي الله. وفرض الصوم، وفيه ما فيه من الحرمان وتطهير النفس وكبح جماحها. والحج في مناسكه جهاد وعبادة، وتجرد من الدنيا، وتفرغ للتهليل والتكبير، وقضاء لحظات في كنف الله. والاعتكاف، وهو سنة محببة، ضرب من الخلوة لمناجاة النفس ومحاسبتها. والقرآن مليء بالآيات التي تدعو إلى الذكر والعبادة، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٢ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا ۝٣ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا ۝٤ إِنَّا سَنُلۡقِي عَلَيۡكَ قَوۡلٗا ثَقِيلًا ۝٥ إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيۡلِ هِيَ أَشَدُّ وَطۡـٔٗا وَأَقۡوَمُ قِيلًا ۝٦ إِنَّ لَكَ فِي ٱلنَّهَارِ سَبۡحٗا طَوِيلٗا ۝٧ وَٱذۡكُرِ ٱسۡمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلۡ إِلَيۡهِ تَبۡتِيلٗا﴾[المزمل / ١ – ٨]. وفيه ذمٌّ للدنيا وتحبيب في الآخرة، ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ۝٣٧ وَءَاثَرَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا ۝٣٨ فَإِنَّ ٱلۡجَحِيمَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ ۝٣٩ وَأَمَّا مَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفۡسَ عَنِ ٱلۡهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلۡجَنَّةَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ﴾ [النازعات / ٣٧ – ٤١]. وضرب محمد ﷺ المثل الأعلى للطاعة والعبادة، والخشية والتدبر، فكان قبل الرسالة يعتكف زمنًا في غار حراء زاهدًا متعبدًا. وبعدها يقوم الليل حتى تورمت قدماه. وسار أصحابه على نهجه، فكان منهم العباد والزهاد، ويكفي أن نشير إلى أبي ذر الغفاري (٣٢هـ/ ٦٥٣م) الذي

اشتهر بالزهد والورع، ويمكن أن يعد أول داع إلى الاشتراكية في الإسلام. هاله الثراء العريض لبعض الأغنياء، والفقر المدقع لبعض الفقراء، فدعا إلى أن يؤخذ من فضل أولئك لسد حاجة هؤلاء، ولاقى عنتًا واضطهادًا في سبيل دعوته. والقدوة العملية كانت ولا تزال من خير الوسائل للتربية الروحية، ويتشدد المتصوفة كل التشدد في طاعة المريد لشيخه إلى حد أنهم عدوها شرطًا لطاعة الله.

وفي الكتاب والسنة آيات وأحاديث تدل على قرب العبد من ربه، ووقوف البارئ جل شأنه على سره وجهره، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق/ ١٦]. ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾ [المجادلة/ ٧]. وفيما يروى من حديث قدسي: «كنت كنزًا مخفيًّا، فأحببت أن أُعرف، فخلقت الخلق فبي عرفوني»[١]. وما رُوي أيضًا: «ما تقرب إليّ المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم، ولا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به»[٢]. عن هذا وغيره صدر الزهاد والعباد، وعليه عوّل المتصوفة في شرح مقاماتهم وأحوالهم، وإدعام آرائهم ونظرياتهم. ولا يرون غضاضة في أن يستشهدوا بالحديث الضعيف والموضوع، وقد أُخذ على الغزالي شيء من ذلك في كتاب «الإحياء». وباختصار لا تكاد توجد قضية من قضاياهم، إلا وحاولوا أن يؤيدوها بسند من كتاب أو سنة.

(١) الذهبي، ميزان الاعتدال، جـ١٣، ص ١٩٧.
(٢) القشيري، الرسالة، ص ٤٥.

وتأثر المتصوفة أيضًا بالمدارس الإسلامية التي قامت إلى جانبهم من فقهية وكلامية وفلسفية، بل انتقلت إليهم عدوى بعض الفرق الإسلامية. فكان لهم مع الفقهاء جدل وحوار لم يخل من عنف أحيانًا، وعرضوا لبعض القضايا الفقهية. بحثوا في الحلال والحرام، في الفرض والنافلة، في ماهية العبادة وكيفية أدائها، في صلة العبد بربه، هل هي صلة عابد بمعبود أو محب بمحبوب؟ وسبق لنا أن أشرنا إلى أنهم عالجوا بعض المشاكل الكلامية، فتحدثوا عن وجود البارئ ورؤيته، عن جلاله ووحدانيته. وأخذوا بشيء مما قال به السلف أو المعتزلة أو الأشاعرة، وكان منهم من انتمى إلى هؤلاء أو هؤلاء، وكوّن بعضهم آراء خاصة بهم في الوجود والمعرفة(١) إلا أنهم في الجملة لا يقرون المتكلمين على بحثهم، ويرون أن الاستدلال العقلي الذي سلكوه يخطئ ويصيب، وقد ينتقض دليل عقلي دليلاً آخر، والطريق الحق لمعرفة الله عندهم إنما هو الذوق والإدراك المباشر. وللمتصوفة أيضًا أبحاث تقرّبهم من الفلاسفة، عرضوا لأحوال النفس ومقاماتها، فتحدثوا عن الشوق والمحبة، عن الحضور والعينية، عن الخوف والرجاء، عن الفناء والبقاء(٢). وهناك متصوفة نحوا منحى فلسفيًا واضحًا، وكانوا أقرب إلى الفلسفة منهم إلى التصوف. تأثروا بفلاسفة إسلاميين وغير إسلاميين، وعالجوا مشاكل فلسفية خالصة كجوهرية النفس وخلودها، والوجود والمعرفة. وتأرجحوا بين الذوق والعقل، وإن كانوا إلى الذوق أقرب، لأن البحوث العقلية لا تخلو من حيرة وبلبلة. وأخيرًا امتدت إلى

(١) ص ٦٩ - ٧٠ (= ص١٢٠-١٢٢).
(٢) القشيري، الرسالة، ص ١٣، ١٤، ٧٠، ٧٣، ١٦٩، ١٧٥.

الصوفية آراء بعض الفرق الإسلامية، وصلة التصوف بالتشيع كانت ولا تزال موضع درس وبحث، وهما معًا يقومان على شيء من السرية والتفرقة بين عالم الظاهر وعالم الباطن. ويلتقي المتصوفة مع الإسماعيلية، بوجه خاص، في بعض الأفكار والمبادئ، وجاروهم في الرمز والتأويل، وأخذوا عنهم في الغالب فكرة الأوتاد والأقطاب. وحظي التصوف الفلسفي في البيئات الشيعية بنجاح كبير[١].

* * *

فالتصوف ظاهرة إسلامية نبتت في جو الإسلام وبيئته، وتأثرت أساسًا بفعل النبي وأصحابه، واعتمدت على ما جاء في الكتاب والسنة من حكمة وموعظة، وشاركت المدارس الإسلامية الكبرى في بعض ما عرضت من مشاكل. ولكنها كالظواهر الإسلامية الأخرى لم تسلم مما سرى إلى العالم العربي من عوامل خارجية، وكان لا بد لها أن تتأثر بها وتأخذ عنها. وإذا كان هذا الأثر لا يبدو بوضوح في المراحل الأولى، فإنا نلمسه لدى الدارسين والمتخصصين في المراحل التالية.

المؤثرات الخارجية

اعتنقت الإسلام أجناس وشعوب مختلفة، واتصلت به حضارات وثقافات متعددة. وكان لها جميعًا شأن في نشر دعوته ورفع رايته، وأسهمت في

(١) مصطفى كامل الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، بغداد ١٩٦٤.

درسه وبحثه، وبدت لها ثمار في مدارسه ولدى مفكريه. ولم يخرج التصوف عن هذه السنّة، بدت فيه عناصر ذات شبه بما عرف لدى المسيحيين، أو بما ورث عن الفكر والسلوك الهندي الفارسي، أو بما سجل من البحث اليوناني. ولكن من الخطأ أن نزعم أن هذه العناصر أُخذت كما هي، وقلدت تقليدًا أعمى، بل صاغها المسلمون على نحو يلائم عقيدتهم، وأصبحت تحمل طابعهم.

وللمسيحية حياة في الجزيرة العربية سبقت الإسلام بنحو قرنين أو يزيد، وفيها أديرة ورهبان عرفوا بنسكهم وزهادتهم، ومنهم من تنبأ بمحمد قبل مبعثه. وكانت لهم في الجاهلية منزلة، ومن العرب من حاكاهم في زهدهم وتقشفهم. ولم ينتقص الإسلام من منزلتهم، وكان محمد وأصحابه يجلونهم. ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾ وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلْحَقِّۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [المائدة/ ٨٢ – ٨٣]. وانتشر الإسلام في بلاد سادت فيها المسيحية من قبل كالشام ومصر وشمال أفريقيا، وكان فيها رهبانها وأديرتهم. فالتقى تنفير الإسلام من الدنيا بزهد هؤلاء الرهبان، ولم يتردد متصوفو الإسلام أن يحاكوهم في زيهم وأماكن عبادتهم. فلبسوا المسوح والخرق والصوف مثلهم، واتخذوا لهم خلوات شبيهة بأديرتهم. ومن المتصوفة من كان يتصل بالرهبان ويأخذ عنهم، ويعزى إلى

إبراهيم بن أدهم (١٦٦ هـ)، وقد عاش في الشام طويلاً، أنه قال: «تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان»[1] وبالغ بعض المتصوّفة، فامتنع عن الزواج تعبدًا، وربما كان تشبهًا برهبانية المسيحيين، مع أن تعاليم الإسلام صريحة في رفض ذلك. ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [الحديد/ ٢٧]. ولا تخلو بعض الآراء والنظريات الصوفية من وجوه شبه بينها وبين بعض الأفكار والنظريات المسيحية، ففي حديث الحلاج عن اللاهوت والناسوت ما يقربه من بحوث الطوائف المسيحية حول طبيعة المسيح. ويعرض ابن عربي لفكرة التثليث وإن صورها تصويرًا خاصًّا، وحديثه عن الحقيقة المحمدية شبيه بما قال المسيحيون في «الكلمة» أو «اللوجوس». والحب الإلهي قدر مشترك بين المتصوفة لا فرق بين مسلمين ومسيحيين.

وليست الثقافة الهندية الصينية بمعزل عن العالم العربي برغم بعد الشقة بينهما، ذلك لأن موقع البصرة كان من قديمٍ نقطة التقاء بين الشرقين الأقصى والأدنى. وبلاد فارس باب مفتوح على الهند والصين، وتحمل الثقافة الفارسية القديمة كثيرًا من معتقدات الهند والصين وتعاليمهما، وعن طريقها انتقل الفكر الهندي أولاً إلى العالم الإسلامي. وكانت مدينة بلخ بوجه خاص مركزًا للتصوف البوذي قبل الإسلام بعدة قرون، ونشأ فيها عدد غير قليل من أوائل الصوفية،

---

(١) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص ١٥٢.

وفي مقدمتهم إبراهيم بن أدهم. وفي البصرة بدأت مدرسة صوفية مبكرة في أخريات القرن الأول الهجري، ويظهر أنها تأثرت بما سرى إليها من أفكار الشرق الأقصى. فكانت تأخذ نفسها بمبدأ تعذيب البدن لتطهير النفس وتخليصها من آفاتها والصعود بها إلى العالم العلوي، وفي هذا ما مهد لفكرة الفناء التي قال بها أبو يزيد البسطامي، وهي ذات شبه بالنرفانا الهندية. وبين متصوفي الإسلام عدد غير قليل من أصل فارسي، ولكنهم كانوا جميعًا مسلمين قبل أن يكونوا فرسًا. وإذا كان للعصبية العنصرية دخل في شئون السياسة والحياة الاجتماعية، فإن أثرها في ميدان التقرب والعبادة الروحية جد ضئيل. والحكمة الإشراقية أوسع الفلسفات صدرًا لتقبل مختلف الآراء، ويأخذ السهروردي المقتول (٥٨٥ هـ) عن حكماء الهند وفارس وبابل، كما يأخذ عن حكماء مصر وبلاد اليونان. ولا يستسيغ البحث العلمي تحكيم النزعات العنصرية وحدها في تطور العلم والفلسفة، وليس ثمة من يقول اليوم إن التصوف الإسلامي ليس إلا رد فعل للعقل الآري ضد دين سامي، لأنه قول فيه خلط وجهل بالتاريخ.

ولم يعدم تصوف اليونان، ويمثله بخاصة أفلاطون وأفلوطين، أن يجد سبيله إلى العالم الإسلامي، فقد انتقل شيء منه إلى المدارس الشرقية في حران ونصيبين وجند يسابور، وبقيت منه مخلفات في مدرسة الإسكندرية إلى أن جاء الإسلام. ولتصوف أفلوطين مصدر ثابت معروف، وهو كتاب «الربوبية» المنسوب خطأ إلى أرسطو، وليس إلا جزءًا من «تاسوعات» أفلوطين. وقد ترجم إلى العربية

منذ عهد مبكر، ومن الثابت أنه عرف من قبل في السريانية، وعنها نقل إلى العربية. ويمكن أن يضاف إليه الكتاب الآخر الغامض التاريخ، وهو كتاب «الخير المحض»، أو «كتاب العلل» كما سُمي في ترجمته اللاتينية. وهو منسوب خطأ أيضًا إلى أرسطو، وحقيقته أنه ملخص مشوه لكتاب «المبادئ الإلهية» الذي وضعه بروقلس (٤٨٥ م) رئيس الفرع الثاني للأفلاطونية الحديثة في مدرسة أثينا. ولهذين الكتابين شأن في تاريخ الفكر الإسلامي، وفي تاريخ التصوف بوجه خاص - ولا يبعد- كما لوحظ من قبل- أن يكون ذو النون المصري، وهو المغرم بالعلم القديم، قد وقف على شيء من آراء الأفلاطونية الحديثة. وسبق لنا أن بينا في وضوح مدى تأثر تصوف الفارابي وابن سينا بكتاب «الربوبية»[1].

* * *

تلك هي العوامل المختلفة التي أثرت في التصوف الإسلامي، وما أشبهه في هذا بالدراسات الكلامية والفلسفية، وليس من اليسير أن تجزم بأن عملاً أو رأيًا صوفيًّا معينًا قد أخذ عن مصدر أجنبي شرقي أو غربي، إلا إن قام على ذلك دليل قاطع. وقد يتوسع بعض الباحثين في ذلك توسعًا أقرب إلى الظن والتخمين، فيدلون بفروض دون أن يؤيدوها بأدلة واضحة؛ وبوجه عام لا تخلو محاولة تفسير الظواهر الإنسانية في ضوء عامل واحد من تعسف، ويجدر بنا أن نبدأ أولاً بتفسير التصوف الإسلامي على أساس من الظروف المحلية، فإن عز علينا ذلك بحثنا

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٨، ص ٤٤.

عن الأشباه والنظائر في الثقافات الأجنبية -حقًّا إن الإسلام في دعائمه الكبرى ليس دينًا صوفيًّا، ولكنه لا يتعارض مع التصوف، بل على العكس يدعو إلى شيء منه، وغلو بعض المتصوفة هو الذي دفع أهل السنة إلى أن ينكروا عليهم جذبهم وشطحاتهم. ومن المرجح أن التيارات الأجنبية إنما بدأ أثرها واضحًا بعد القرن الثاني للهجرة، يوم أن أخذ التصوف ينحو منحى نظريًّا وطائفيًّا.

الحقيقة والشريعة

لكل دين فروضه وتكاليفه، وفي الإسلام أوامره ونواهيه. وعلى المسلم أن ينزل عندها، فيطيع ما أمر الله به، ويمتنع عما نهى عنه. وليست هذه الأوامر والنواهي بمقصورة على العبادات، بل تمتد إلى المعاملات وصلة الناس بعضهم ببعض، وحولها تدور حركة التشريع في الإسلام، وهي دون نزاع أولى الحركات الفكرية. وعوّل المسلمون على الكتاب والسنة ليستخلصوا ما جاء فيهما من أحكام، وضموا إليهما العرف والتقاليد وما تواضع عليه الصحابة والتابعون. وطوال القرن الأول لم يُرسم منهج لاستنباط هذه الأحكام، وحاول كل قاضٍ أو والٍ أن يدلي برأيه كما يتيسر له، وفي القرن الثاني بدأت المدارس الفقهية تتكون، فرسمت مناهجها، وسارت في طريقها. وأحرز الفقهاء منزلة مرموقة، وعد البحث عن الأحكام الشرعية الغاية السامية للدين، وكان الزهاد الأول، أمثال الحسن البصري (١١٠هـ) وابن مكحول (١١٣هـ)، فقهاء ومتصوفين، يأخذون الأحكام على ظاهرها، ويعملون بمقتضاها.

وفي القرن الثالث الهجري حاول بعض المتصوفة أن يفهم الدين فهمًا خاصًّا، فينفذ كما يزعم إلى باطنه، ولا يقف عند ظاهره. ويرى أن ما انتهى إليه الفقهاء من أحكام ليس إلا مجرد رسوم وأوضاع لا حياة فيها ولا روحانية، هي ظاهر الشرع أو الشريعة. أما الباطن فهو ما يكشف عن معاني الغيب، وما يلقى في القلب إلقاء، وما ينتهي إليه الصوفية في تأملاتهم ومناجاتهم لربهم، هو علم الباطن أو الحقيقة[١]. يقول رُويم البغدادي (٣٠٣هـ): «كل الخلق قعدوا على الرسوم، وقعدت هذه الطائفة (الصوفية) على الحقائق. طالب الخلق كلهم بظواهر الشرع، وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق»[٢]. وهذا ما سماه أبو العلا عفيفي «ثورة الصوفية على الفقه»[٣]. ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن التقابل بين الشريعة والحقيقة، أو بين علم الظاهر وعلم الباطن، يذكرنا بصنيع الشيعة الذين اتخذوا منه أساسًا لنظرية الإمامة. وما دام هناك ظاهر وباطن فمجال الرمز والتأويل فسيح، وقد تفنن فيهما المتصوفة تفننًا لا يقل عن الشيعة، وبخاصة ابن عربي[٤].

وحول هذا التقابل دار جدل شديد بين الصوفية والفقهاء في القرنين الثالث والرابع، وحمل رايته بين الفقهاء ابن حنبل وتلاميذه. وأدى إلى اضطهاد بعض الصوفية وسجنهم، كما حدث عام ٢٦٢ هجرية في محنة «غلام الخليل»

(١) القشيري، الرسالة، ص ٢٠- ٢٥؛ أبو طالب المكي، قوت القلوب، القاهرة ١٣١٠هـ، ج١، ص ٦٩، ٧١.
(٢) القشيري، الرسالة، ص ٢٠- ٢١.
(٣) أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، القاهرة ١٩٦٣، ص ١١١- ١١٥.
(٤) الكتاب التذكاري لابن عربي، القاهرة ١٩٦٩، ص ٣٥- ١٠٧.

الذي كان ينكر على الصوفية كلامهم في الحب الإلهي والاتصال بالله. وقد اتهم في هذه المحنة نحو سبعين صوفيًّا بينهم الجنيد (٢٩٨هـ) رئيس متصوفة بغداد، وحكم عليهم بالإعدام، ثم أفرج عنهم[١]. وفي تغليب الروحية على المادية إلغاء للتكاليف، وتهاون بأوامر الله ونواهيه. وبقي الفقهاء ينكرون هذه النزعة وما صاحبها من رمز وتأويل، وحملوا عليها حملات متعاقبة، لعل من أعنفها حملة ابن تيمية في القرن الثامن الهجري.

والواقع أن تغليب الباطن على الظاهر يؤدي إلى إلغاء التكاليف والقضاء على مبدأ المسئولية، لأن من يقولون به لا يأبهون بأعمال الجوارح من صلاة وصيام، وإنما يعولون على أعمال القلوب من خشية ورهبة وتدبر وتأمل. يفهمون النصوص الدينية فهمًا يكاد يهدم الأحكام جميعها، فلا يفرقون بين فرض ونافلة، وربما كان النفل أعلى مرتبة لأنه ثمرة تطوع ووسيلة تقرب، في حين أن الفرض مبعثه الإلزام والالتزام، وبلغ الأمر ببعضهم أن قال: إن الفرائض توصل إلى الجنة، والنوافل توصل إلى صاحب الجنة. والنية عندهم أفضل من العمل، لأنها أساسه. والتأمل أفضل من العبادة لأنه روحي، والعبادة بدنية، أو بدنية وروحية. فلا قيمة للأعمال البدنية، ومناط التكليف هو القلب، وخلاص العبد في إخلاص نيته. وذهب الرمزيون من المتصوفة إلى أن شعائر الدين أمور ظاهرة ومجرد رموز لمعان باطنة، وليس للظاهر وزن، إنما

(١) الهجويري، كشف المحجوب، ترجمة نكلسون، لندن ١٩١١، ص ١٩٠- ١٩١.

الوزن كله لأعمال القلب والباطن، ولا يضير المتصوف في شيء أن يسقط أعمال الظاهر إسقاطًا تامًّا[١]. وعرف الملامتية بتعمدهم الظهور أمام الناس بمظهر مناف للشرع، اجتلابًا للذم والملامة، لأن الطاعة سر بين العبد وربه[٢]. وقد يكون في هذا ترق في العبادة وسمو في تصويرها، ولكن يمكن أن يتخذ ذريعة لترك الفرائض وارتكاب الآثام.

وهذا ما حدث فعلاً، ووقع فيه بعض أدعياء الصوفية، ارتكبوا ما سولته لهم نفوسهم من رذائل وشرور، واستتروا تحت اسم السكر والغيبة لإتيان ما حرم الله. ولم تثر مشكلة حرية الإرادة في الإسلام إلا لتفسير أفعال العباد تفسيرًا يتلاءم مع عدالة الله، ويجعل للتكاليف معنى. فإن صرفت هذه التكاليف عن مدلولها، لم يبق محل للبحث عن حرية أو إرادة. ومن المتصوفة من تساءل: هل المجاهدة تورث الهداية والقرب من الله، أم الهداية منحة منه وفضل؟ يذهب التستري (٢٨٣هـ) وهو من أنصار المجاهدة إلى أنها سبيل الوصول إلى الله، ويرى أبو سعيد الخراز (٢٧٧هـ) على عكس ذلك أن الهداية منحة من الله ونعمة. ويقف الهجويري (٤٥٦هـ) موقفًا وسطًا بين الطرفين، ويقول إن المجاهدة والهداية متلازمان، فهداية الله تؤدي إلى طاعته، وطاعته تؤدي إلى هدايته[٣]. وكل هؤلاء لا يلغون أفعال العباد، ويجمعون بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح.

---

(١) السراج، اللمع، ص ١٧١.
(٢) أبو العلا عفيفي، الملامتية والصوفية وأهل الفترة، القاهرة ١٩٤٥.
(٣) القشيري، الرسالة، ص٥.

الواقع أن تغليب الباطن على الظاهر لم يكن إلا اتجاهًا في التصوف الإسلامي(١)، وإلى جانبه اتجاه آخر أشد وأقوى، يستمسك بالنصوص الدينية، ويعتد بالتكاليف الاعتداد كله، ومن خالف ربه لا يمكن أن يحظى برضاه. وفي جو معركة الصراع بين الحقيقة والشريعة، في أخريات القرن الثالث الهجري، يصرح الخرَّاز بأن «كل باطن يخالف ظاهرًا فهو باطل»، ويقول التستري: «ما من طريق إلى الله أفضل من العلم (علم الشرع)، فإن عدلت عن طريق العلم خطوة تهت في الظلمات أربعين صباحًا(٢)». وفي منتصف القرن الخامس يشكو القشيري من ذلك الانحراف الذي يبيح المحرم ويهمل الواجب، ويبكي كبار المتصوفة الأُوَل الذين جمعوا بين الحقيقة والشريعة. فيقول: «إن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم، ولم يبق في زماننا هذا إلا أثرهم... مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء، وقلَّ الشباب الذين كان بسيرتهم وسنتهم اقتداء. وزال الورع وطوى بساطه، واشتد الطمع وقوي رباطه. وارتحل من القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة. ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام، واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة»(٣). وجاء الغزالي (٥٠٥ هـ) بعده بقليل، وحرص على أن يردّ التصوف إلى أصول الدين، وأن يربط الحقيقة بالشريعة. وقرر أن: «من قال إن الحقيقة تخالف الشريعة، والباطن يخالف الظاهر، فهو إلى الكفر أقرب». وبذا

(١) أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص ١٥٠.
(٢) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، القاهرة ١٩٣٣، جـ١٠، ص ٣٤٤.
(٣) القشيري، الرسالة، ص ٢.

عاد التصوف إلى حظيرة الشريعة، واستعادت المسئولية الدينية مكانتها، وبقي للثواب والعقاب مدلولهما.

إرادة العبد وإرادة الرب

لم يكن للمتصوفة بدّ من أن يعرضوا لتلك المشاكل التي شغلت المتكلمين والفلاسفة من حرية وإرادة، وقصد واختيار، وقدرة واستطاعة، وقضاء وقدر. عالجوها متأثرين أحيانًا بما ذهبت إليه المدارس الأخرى، أو سالكين بها في الغالب مسلكًا روحيًّا يعتمد على القلب وتجلياته. وهم في كل هذا يذكرون الله دائمًا، ويردون كل شيء إليه.

يقول المتصوفة بالحرية، ولكنهم لا يريدون بها الانطلاق في غير ضابط، ولا التصوف في غير وعي. بل ينشدون منها بوجه خاص التحرر من رق الشهوات والمخلوقات، وتطهير النفس من الأهواء والنزعات. بها نحيا الحياة الحقة، ونسمو إلى الخير الأسمى. فالحرية هي الإعراض عن الكل، والإقبال على من له الكل. يقول أبو علي الدقاق (٤٠٥ هـ)، أستاذ القشيري «من دخل الدنيا وهو حر، خرج عنها إلى الآخرة وهو حر». والصوفية أحرار فعلاً، ولا أدل على هذا مما يفرضونه على أنفسهم من مجاهدات ومجالدات. بيد أن مقام الحرية عزيز، لا يرقى إليه إلا القليل[١].

(١) المصدر السابق، ص ١١٨ – ١١٩.

والإرادة عندهم هي العنصر الحركي في الطريق، وأساس الوجود والمعرفة. بها يثبت الصوفي وجوده، ويبلغ مطلوبه، ويتصل بربه. هي نقطة البدء ونقطة النهاية، لا يبدأ المريد إلا بها، ولا يمكن أن يصل بدونها. هي من المتصوفة بمثابة العقل من الفلاسفة، وما التصوف إلا ثمرة وجدان حي وإرادة قوية. فالذوق الصوفي ليس عملاً من أعمال العقل، وإنما هو من مظاهر الوجدان والإرادة. والتجربة الصوفية كلها سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية، والصوفي أولاً وأخيرًا «مريد».

إلا أن الإرادة الإنسانية خاضعة خضوعًا تامًّا للإرادة الإلهية، والمتصوف بين حالين: إما متضرع خاشع يخشى الله ويرهب قدرته، وهكذا كان الزهاد الأول، وإما محب فان في جمال الله وجلاله. والحب الإلهي خطوة في سبيل الفناء، وكانت رابعة العدوية تقول: «إنها شغلت عن نفسها بحب الله». والمعرفة الصوفية ضرب من الفناء، والعارفون بالله فانون عن أنفسهم، لا قوام لهم بذاتهم، فهم يتحركون بحركة الله وينطقون عن الله بما يجري على ألسنتهم، وينظرون بنور الله في أبصارهم[١]. فالله هو المريد في الحقيقة لكل شيء، ولا بد للعبد أن يتخلى عن إرادته لكي يترك كل شيء لله. ووحدة الوجود التي قال بها ابن عربي ترى الله في كل شيء، ولا تدع للعبد مكانًا في الكون، وتكاد تقضي على الأخلاق والتكاليف والجزاء والمسئولية[٢].

(١) فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، جـ١، ص ١٣٥.

(٢) إبراهيم مدكور، الكتاب التذكاري لابن عربي، القاهرة ١٩٦٩، ص٣٨٠.

والقصد أو النية انبعاث النفس وانعطافها نحو فعل فيه غرضها ونفعها[١]. وللنية شأن خاص عند الصوفية، لأنها حديث النفس، والباعث على العمل، بل قد تغني عن العمل نفسه «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى». وقيمة العمل في باعثه، إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشر. وقد يثاب المرء على نيته، وإن لم يوفق للتنفيذ.

والمرء في قصده ونيته ينحاز إلى جانب آخر، ويختار طرفًا معينًا. والحياة ملأى بالمتقابلات، فيها الأبيض والأسود، الحار والبارد، الحسن والقبيح، الخير والشر. ولا بدّ للمرء أن يختار أحد هذين المتقابلين، وبقدر حسن اختياره يكون توفيقه في عمله. ﴿فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ [الزمر/ ٤١]. إلا أن هذا الاختيار نفسه يعتمد على توفيق الله وهدايته، ﴿وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ﴾ [هود/ ٨٨]. فيضع الصوفية قدرة الله فوق كل قدرة، وإرادته فوق كل إرادة.

وقدرة العبد هي ما يسمى الاستطاعة، وقد عالجها المتصوفة على نحو شبيه في ظاهره بمعالجة المتكلمين. فيرى كثير منهم أنها قوة خاصة تقوم بالأعضاء السليمة، يخلقها الله مع الفعل لا قبله ولا بعده، وما أقربهم في هذا من الأشاعرة[٢]. ويذهب التستري إلى أن الاستطاعة تتحقق قبل الفعل، ومعه،

---

(١) العاملي، الكشكول، جـ٢، ص ١٩٥ - ١٩٦.
(٢) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، القاهرة ١٣٥٣ هـ، ص ٢٥.

وبعده، ويلتقي في ذلك مع المعتزلة[١]. هي سابقة على الفعل، لأن الله منحنا إياها في عالم الذرّ. لنؤمن به، ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ [الأعراف/ ١٧٢]، ومصاحبة للفعل، بها ندركه ونهيئ الظروف لوقوعه؛ ولاحقة، بها نكشف صوابنا ونشكر الله على الطاعة، أو نتبين خطأنا ونستغفر الله من ذنبنا. فمرد الاستطاعة في صورها الثلاث إلى الله، والكمال الإنساني عند التستري يتلخص في استحضارنا الدائم لجلال الله وعظمته. وفي هذا الاستحضار ما يشعر الإنسان بضعفه، وما يحميه من خطيئته، فإن غاب هذا عن ذهنه، فالذنب ذنبه، والتقصير تقصيره. ولعل هذا هو الذي قصده الصوفية من الاستطاعة في قولهم: «من دخل النار، فإنما يدخلها بالاستطاعة التي منحه الله إياها».

وحاول الصوفية بعد هذا كله أن يشرحوا فكرة القضاء والقدر، ففرقوا بين مشيئة الله وإرادته، والمشيئة مرتبة تلي العلم، وهما معًا سرّان، والإرادة سابقة على القدرة المؤثرة وهما معًا علنيتان. بالمشيئة يتحدد القضاء، وبالقدرة يظهر القدر. وعلم الله محيط بكل شيء، وأحكامه وليدة مشيئته، وهي عرضة للمحو والإثبات، ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد/ ٣٩] يمحو الله الأحكام من ناحية وسائل تنفيذها، ومن ناحية ظهورها في أماكن مناسبة لها. وهذا ما عبروا عنه بقولهم: «يمحو الأسباب، ويثبت الأقدار»[٢].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) ابن مسرة، رسالة الاعتبار وخواص الحروف وحقائقها، ص ١٥٧.

فأثبت الصوفية فكرة القضاء والقدر، وما كان لهم أن ينفوها، ولكنهم فسروها تفسيرًا فيه شيء من اليسر والمرونة. ذلك لأنهم مربون وقادة طريق، ولا سبيل إلى التربية إن سُدّ الطريق على سالكيه. ففي تفسيرهم للقضاء والقدر شيء من الاحتمال وخروج من حتمية الأزل الصارمة. يفشل العبد، ولكن في وسعه أن يتدارك فشله، وباب التوبة مفتوح دائمًا، ومن العبث أن نفقد الأمل بحجة قدر خفي لا نعرفه.

* * *

حكم وتقدير

وعلى هذا يمكن أن يلاحظ أنه لا يستطيع متصوف صادق في تصوفه أن ينكر الفروض والواجبات، لأنها سبيل الوصول والتقرب إلى الله. وكثيرًا ما يتوسع في النوافل، حبًّا في الخير وزيادة في المجاهدة والمجالدة. ولا يستطيع متصوف أيضًا أن يستبيح المنكرات والمحرمات، لأنه يحس بوزرها، ويرتجف قلبه خشية ارتكابها. وإن بدر منه شيء على خلاف ذلك، فلعله في سكر أو غيبة، فهو مستغرق عن نفسه وعن كل ما سوى الله بالله وحده. وتلك مرتبة لا يسمو إليها إلا الواصلون، وعندها لا يبقى محل لمسئولية أو تكليف. وندع جانبًا أدعياء الصوفية الذين يتظاهرون بجذب أو سكر كاذب، ويأتون ما يأتون من منكرات. وإذا كان بعض المتصوفة لم يقف عند ظاهر التكاليف، وأبى إلا أن ينفذ إلى باطنها، فذلك إمعان في العبودية وتعمق في الروحانية. ولكنه إن لاءم الخاصة، فإنه لا يلائم العامة

بحال، وهذا ما دفع الفقهاء لأن يحملوا عليه ويستنكروه. والتقابل بين الحقيقة والشريعة قولة صوفية مشهورة، إن أريد بها إلغاء التكاليف وهدم مبدأ المسئولية، فتلك شطحة من شطحات غلاة الصوفية التي لا يقرها عقل ولا دين.

ولا يعنى المتصوفة من المسئولية بجانبها النظري عنايتهم بجانبها العملي، فلا يقفون طويلاً عند تحليل بواعثها النفسية وقوانينها العقلية. وإنما ينشدون من المريد طاعة عمياء يخشى فيها الله قبل أن يخشى الناس، ويحيا حياة فاضلة تعم المجتمع بأسره. ويسلمون بحرية الفرد واستطاعته، ويرددون بعض ما قال به المتكلمون وإن صاغوه صياغة جديدة، ومنهم من انتمى في صراحة إلى بعض المدارس الكلامية. ولهم مصطلحاتهم التي ينبغي أن تفهم على وجهها، وجملهم المبهمة، وعباراتهم التي تحتمل عدة معان، ويجدر بنا أن نتحرز في فهمها وتوضيحها. وهدفهم استحضار الله في كل شيء، استحضاره في القصد والنية، في العمل والتنفيذ، في مشاهدته والتمتع بجلاله. من ينشد الفناء في غيره، لا يبالي بنفسه أن تكون أو ألا تكون. والعبودية الحقة تجعل عشاقها ظلاًّ أو شبه ظل لمعبودهم.

فلم يغفل متصوفة الإسلام مشكلة حرية الإرادة، ولكنها ليست ذات شأن كبير في نظرهم -عالجوها على طريقتهم، وما أشبهها بطريقة متصوفي المسيحية أو البوذية. فلم يقفوا عندها طويلاً، ولم يفلسفوها فلسفة المدارس الإسلامية

الأخرى من متكلمين وفلاسفة. والواقع أن الشخصية الإنسانية كلها في نظر الصوفي ليست إلا مجرد شبح وظل، وجودها فيض، وحياتها عون من الله ومدد، وسعادتها في أن تنمحي وتفنى في البارئ جل شأنه. ومن التوسع أن يعزى إليها حرية أو إرادة، فحريتها حرية العبد المخلص المطيع، وإرادتها خاضعة خضوعًا تامًّا للإرادة الإلهية.



الفصل الخامس
الفلاسفة

كان لا بد لفلاسفة الإسلام أن يعرضوا لمشكلة حرية الإرادة، لأنها كانت تشغل أذهان العامة والخاصة على السواء. فشُغل العامة بقدرة العبد وقدرة الرب، وتساءلوا كيف يوفقون بين القضاء والقدرة من جانب، والثواب والعقاب من جانب آخر. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى نشأة هذه الأفكار في صدر الإسلام، وبينا كيف اختلطت بالسياسة، وكان خلفاء بني أمية في أغلبهم أقرب إلى القول بالقدر لأنه يعزز مركزهم، ويمنح خلافتهم قداسة علوية[1]. وكم من حلقات عقدت، وحوار دار حول هذه القضايا، برغم معارضة السلفيين لها ونفورهم منها. وهيأت هذه الحلقات لقيام مدارس تنتصر للجبر، وأخرى تؤيد الاختبار، وثالثة تحاول أن تقف بينهما موقفًا وسطًا. وأنفقت هذه المدارس ما أنفقت من وقت وجهد في معالجة هذه المسائل الدقيقة، وتوسعت في شرحها وتوضيحها، وفرّعت القول فيها.

---

(١) ص ٩٣ (= ص١٦٥).

في هذا الجو عاش فلاسفة الإسلام وتأثروا به، فضلاً عن أن دراستهم في علم النفس والأخلاق، والسياسة والميتافزيقا قادتهم إلى البحث في حقيقة الإرادة والاختيار، ووجهتهم نحو تحليل فكرة حرية الفرد ومدى ملاءمتها لنظام المجتمع وحياته، ونحو توضيح فعل العبد وقدرته بحيث لا يتعارضان مع نظام الكون والعناية الإلهية. حلّلوا ذلك في عمق ودقة، ووقفوا فيه موقفًا يكاد يكون متحدًا، لا يختلف فيه لاحقهم عن سابقهم كثيرًا. وقرروا أن للعباد أفعالاً هي من صنعهم ووليدة إرادتهم، ولكنها لا تخرج على النظم العامة والسنن الكونية، فهي خاضعة لما نسميه اليوم حتمية الطبيعة. لم يكونوا جبريين خالصين. ولا قدريين مسرفين، بل كانوا وسطًا بين هؤلاء وهؤلاء، ولكنهم دون نزاع إلى الاختيار أقرب. ويعدون بهذا من الموفقين، وإن كان توفيقهم أدق وأعمق من توفيق كثير من الأشاعرة. وسنعرض موقفهم بادئين بفلاسفة المشرق الثلاثة الكبار، ومكتفين بابن رشد الذي يعد بحق أكبر ممثل لفلاسفة المغرب. وفي هذا العرض ما يبين كيف نبتت فكرة حرية الإرادة عندهم، وكيف نمت وغذيت.

١- الكندي:

عاش في جو الأخذ والرد، وشهد مجالس الخلفاء التي كانت تعقد لمناقشة بعض القضايا الدينية والفلسفية. ويكفي أن نشير إلى أنه كان يعيش في جو محنة خلق القرآن، وكان يتحرك باختصار في مجال التيار المعتزلي الكبير. اتصل ببعض الخلفاء، وبخاصة المعتصم، وهو ثاني خلفاء بني العباس الذين انتصروا

للاعتزال، وشاؤوا أن يجعلوه العقيدة الرسمية للدولة، وهم: المأمون، والمعتصم، والواثق. ولا ندري بدقة لِمَ غضب عليه المتوكل، وهو الخليفة التالي الذي أراد أن يخفف من غلواء المعتزلة، ومال إلى أهل السنة. ويقال إنه وصل به الغضب عليه إلى حد أن ضربه، فهل كان ذلك بسبب نزعته العقلية وميله إلى المعتزلة؟ ومهما يكن من أمر، فالذي لا شكّ فيه أن الكندي عالج مشاكل شغل بها المعتزلة، فقال بحدوث العالم، وحاول البرهنة على خلقه، وقال بالصلاح والأصلح وإن سماهما نظام الكون. وتعرض لفكرة العدل، وذهب إلى أن أفعال الله كلها عدل لا جور فيه. وردّ مع المعتزلة على الثنوية من مزدكية ومانوية. وله مؤلفات تتصل بموضوعنا، وإن لم نقف عليها بعد، ويكفي أن نشير إلى واحد منها بعنوان «رسالة في الاستطاعة وزمان كونها»، ويحمل فيما يبدو طابعًا معتزليًّا، وهو نص في مشكلة حرية الإرادة[١].

وضع الكندي هنا- شأنه في مشاكل أخرى- اللبنة الأولى في توضيح مشكلة حرية الإرادة توضيحًا فلسفيًّا. فلاحظ أن الفعل الحقيقي ما كان وليد قصد وإرادة[٢]، وأن إرادة الإنسان قوة نفسية تحركها الخواطر والسوانح[٣] وهو من المؤمنين بالسببية، إلى حد أنه قال بالتولد الذي قال به المعتزلة[٤] والعلة عنده ضربان: قريبة فهي مباشرة، وبعيدة فهي غير مباشرة. ويؤكد فكرة العناية الإلهية

(١) ابن النديم، الفهرست، ص ٣٦٢.
(٢) الكندي، رسائل القاهرة ١٩٥٠، جـ١، ص ١٧٢ - ١٧٣، ١٧٥.
(٣) المصدر السابق.
(٤) المصدر السابق، ص ٢١٩.

التي يخضع الكون بمقتضاها لسنن ثابتة، وتقف مصادره التي وصلت إلينا عند هذا، فلا تعرض لفكرة القضاء والقدر، ولا لكيفية التوفيق بين حرية العبد ونظام الكون أو إرادة الله، وهذا ما سيضطلع به خلفاؤه من بعده.

٢- الفارابي:

عُني أكثر من الكندي بالأخلاق والسياسة وعلم النفس، وواجه في صراحة مشكلة القضاء والقدر. شغل بسلوك الفرد، كما شغل بتدبير شئون المجتمع، ولعله أشد المشائين العرب عناية بعلم الاجتماع. صوّب إلى السعادة، وهي في نظره الغاية القصوى التي يتمناها الإنسان، وإنما تنال بممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة وفهم مقصودين. وفي وسع كل إنسان أن يفعل الخير، وأن يحصل على السعادة إذا أراد ذلك[١]. فالإرادة عنده دعامة الأخلاق، وهي أيضًا دعامة السياسة التي يسميها كذلك العلم المدني. وهو علم «يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، والملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي تصدر عنها هذه الأفعال والسنن»[٢].

فالأخلاق والسياسة في رأي الفارابي متصلان ومرتبطان، لأن المدينة الفاضلة أشبه ما يكون بالبدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها[٣].

(١) الفارابي، التنبيه على السعادة، حيدر آباد ١٣٤٦ هـ، ص ٩.
(٢) الفارابي، إحصاء العلوم، القاهرة ١٩٤٩، ص ١٠٢.
(٣) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ليدن ١٨٩٥، ص ٧٨، ٧٩.

ومن الناحية السيكلوجية يتعمق الفارابي في شرح العمل الإرادي، فيفرق بين الإرادة والاختيار، ويرى أنها وليدة شوق ورغبة يبعثهما الحس والتخيل، في حين أن الاختيار لا يكون إلا وليد تفكير وتدبر، وهو مقصور على الإنسان[١]. وكأنه يهبط بالإرادة إلى مستوى النزوع، وبذلك يمكن أن تعزى إلى الحيوان. ولكنه في مقام آخر يحاول أن يحلل مراتب العمل الإرادي، فيربطه بالقصد والنية ربطًا وثيقًا. ويلاحظ أن النية تتقدم الفعل ولا تقارنه، وتسمى العزم أيضًا، وهو ما عقد عليه القلب من أمر أنك فاعله، أما القصد فيقارن في نظره الفعل[٢]، والنية والعزم والقصد كلها ظواهر نفسية تقوم على أساس من التفكير والتدبر.

وقيمة الإرادة في حريتها، وسبق للفارابي أن قرر أن في وسع الإنسان أن يفعل الخير متى أراد، فهو حر فيما يريد ويفعل. ولكن هذه الحرية تخضع لسنن الكون وقوانينه، وكل ميسر لما خلق له، وعناية الله محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد، وكل كائن بقضائه وقدره[٣]. ولعل هذا هو الذي دفع ديبور إلى أن يلاحظ أن الفارابي يعد من القائلين بالجبر[٤]. ونخشى أن يكون في هذا توسع في تفسير مدلول العناية الإلهية عند فيلسوفنا، فهي في رأيه تدبير محكم شامل لا تعارض فيه ولا تناقض. فللعبد مجاله، وللكون نظامه، ولا يتحقق

(١) المصدر السابق، ص ٤٥.
(٢) الفارابي، كتاب الملة، بيروت ١٩٦٨، ص ٩٧.
(٣) الفارابي، الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، ليدن ١٨٩٠، ص ٦٤.
(٤) ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٣٨، ص ١٥٠.

مجال العبد إلا إن توفر له قدر من الحرية، وما أشبه هذا بالتناسق الأزلي (L’harmonie préétablie) التي قال بها ليبنتز بعد الفارابي بنحو سبعة قرون. وسيوضح ابن سينا وابن رشد فيما يلي هذا التناسق، وتلك الصلة بين حرية العبد وعناية الرب، توضيحًا أتم وأكمل.

٣- ابن سينا:

يؤذن صنيعه بأن مشكلة القضاء والقدر كانت مثارة لعهده في عنف، وأغلب الظن أن مجالس الإسماعيلية ودعاة الفاطمية لم يفتهم أن يعرضوا لها مؤيدين أو معارضين. ولا أدل على هذا من أن الشيخ الرئيس عالجها غير مرة، ووضع فيها عدة رسائل[١]. وربما كان لما أصابه من قلق واضطراب في حياته، وما بلي به من سجن وتشريد، شأن في معالجته لهذا الموضوع، ويذهب أصحاب السير إلى أنه ألّف واحدة من هذه الرسائل في طريقه إلى أصفهان، على أثر هربه وخروجه من قلعة فردجان التي سجن بها عنوة طوال أربعة أشهر[٢]. وقد كان فوق هذا على بينة من موقف المتكلمين من هذه المشكلة، ولم يرقه، وحاول أن يحلها على نحو آخر يرضيه ويتلاءم مع فلسفته[٣].

(١) وصل إلينا منها ثلاث «اثنتان مطبوعتان، وهما: (١) «في سر القدر»، مجموع حيدر آباد ١٣٥٤ هـ، (٢) «في القضاء والقدر»، مجموع القاهرة ١٩١٧. ولا تزال الثالثة مخطوطة، بعنوان: «القضاء والقدر» (قنواني، مؤلفات ابن سينا، القاهرة ١٩٥٠، ص ٢٤٩). ويمكن أن يضاف إليها «الرسالة العرشية، وهي أشبه ما يكون بكتب التوحيد، وقد عقد فيها فصل بعنوان: «القول في قضائه وقدره» (مجموع حيدر آباد).

(٢) القفطي، تاريخ الحكماء، ليبزج ١٩٠٣، ص ٤٣١.

(٣) ابن سينا، في سر القدر، مجموع حيدر آباد.

ويسلك في معالجته لها مسلك الحوار تارة، ومسلك البحث والتحليل تارة أخرى. ورسالته «في القضاء والقدر» قطعة أدبية منمقة، فيها لفظ غريب، وخيال بعيد، يحكي فيها قصته مع منكر للقدر شغوف بالخصومة والجدل. وقد تصدى له، وحاول أن يرد عليه بما يدمغ حجته ويزيل شبهته. ولكن محاولته أقرب إلى الصنعة والتكلف منها إلى المنطق والبرهان[١] أما رسالته في «سر القدر» فهي على قصرها أقرب إلى البحث الهادئ والتعليل الدقيق[٢].

يدرك ابن سينا تشعب مشكلة حرية الإرادة، ويلاحظ أن سر القدر مبني على مقدمات: منها نظام العالم، ومنها حديث الثواب والعقاب، ومنها إثبات المعاد للنفوس[٣]. ولكنه يواجه لب هذه المشكلة مواجهة مباشرة وصريحة، فهو يسلم بأن للعبد إرادة وفعلاً، ويرى أن هذه الإرادة تدخل في عداد الأسباب عامة. حقًّا أنه قد يصرفها صارف، إلا أنها متى صممت مضت وأنجزت. وفوق إرادة العبد إرادة الرب التي صدر عنها الكون على أحسن وجوه النظام والكمال، فكيف نوفق بين هاتين الإرادتين؟ وسبيل هذا التوفيق ما سلكه الفارابي من قبل، وهو ردّ الأشياء إلى العناية الإلهية التي أوجدت الكون على أحسن نظام، ورسمت لكل كائن طريقًا يسير فيه بمحض اختياره وإرادته في حدود السنن الكونية. وما الإنسان إلا واحد من هذه الكائنات، يتحرك بقدرته، ويتصرف بإرادته، دون

(١) ابن سينا في القضاء والقدر، مجموع القاهرة، ٤٣ – ٦٨.
(٢) ابن سينا، سر القدر، مجموع حيدر آباد، ص ٢ – ٤.
(٣) المصدر السابق، ص ٢.

خروج على النظام العام، وهذا النظام هو ما نسميه القضاء. فقضاء الله هو علمه المحيط بالمعلومات، وقدره إيجاب الأسباب للمسببات، وإذا وجد السبب وجد المسبب. وبذكر السبب والمسبب تظهر الحكمة الإلهية في وجود هذه الموجودات، وأنها وجدت على أكمل ما يمكن أن تكون(١). فالإنسان حلقة في سلسلة هذا النظام العام، يقع سببًا فيحدث وينتج، ويتصرف في حرية وطلاقة. ويجيء مسببًا، فيخضع لمؤثرات أقوى منه(٢).

ويطيب لابن سينا أن يردد عبارة وردت من قبل على لسان الفارابي، ويقول: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»(٣).

٤- ابن رشد:

فقيه قبل أن يكون فيلسوفًا وقاضي قضاة قرطبة بعد أبيه وجده، والفقه والقضاء يقرران أنه لا تكليف بدون حرية وإرادة، ولفقهاء الإسلام بحوث في قدرة المكلف واستطاعته. وكان ابن رشد -فيما يروي أصحاب التراجم- حافظًا للفقه، مقدمًا فيه على جميع أهل عصره، عارفًا بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه، نافذًا في علم الفرائض والأصول(٤). ودرس فوق هذا علم الكلام، وعُني خاصة

(١) ابن سينا، الرسالة العرشية، ص ١١٦.
(٢) ابن سينا، في القضاء والقدر، ص ٥٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٦٨.
(٤) ابن الأبار، كتاب التكملة، مدريد ١٨٨٦، ص ٢٦٩- ٢٧٠.

بمذهب الأشاعرة الذي كان سائدًا في المغرب والأندلس لعصره. وللأشاعرة آراؤهم التي لم يعفها من نقده وملاحظته، ولم يرقه بوجه خاص موقفهم من الكسب والاختيار، لأنه لا يتمشى بوضوح مع مبدأ الثواب والعقاب، ولا يدعم فكرة المسئولية.

وقد استوقفته هذه المشكلة طويلاً، وعدها من أعوص المسائل الشرعية. وما ذاك إلا لأن أدلتها النقلية والعقلية يبدو عليها شيء من التعارض، ففي القرآن آيات تؤيد الجبر، وأخرى تؤيد الاختيار، وربما كان في الآية الواحدة ما يشعر بهذا التعارض. ولا تختلف السنة عن هذا كثيرًا، ففيها أحاديث مؤيدة، وأخرى معارضة. ولم يفت الفرق والمدارس الكلامية المختلفة، أن تحتج كل واحدة منها بما يلائمها من الآيات والأحاديث(١). ولا يخلو هذا الموضوع أيضًا من تعارض عقلاً، فإنا إذا قلنا إن الإنسان خالق أفعاله، استلزم ذلك أن يكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله وإرادته، وهذا ما يرفضه المسلمون عامة. وإن قلنا إنه مجبر على فعل ما يفعله، أدى ذلك إلى التكليف بما لا يطاق، وهذا معيب أيضًا(٢).

ويحاول ابن رشد أن يخرج من هذا التعارض بحل وسط، ولكن لا على طريقة الكسب الأشعري الذي هو أقرب في رأيه إلى الجبر منه إلى الاختيار. فيرى أن الله منح العبد إرادة يصرف بها أموره، وقدرة تمكنه من فعل الشيء

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، القاهرة ١٩٥٥، ص ٢٢٢- ٢٢٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٤- ٢٢٥.

وضده. فأفعاله وليدة إرادته وقدرته، وفي هذا ما يبرر بحق حسابه ومسئوليته. إلا أن هذه القدرة وتلك الإرادة ليستا طليقتين، بل هما خاضعتان لأسباب خارجية وداخلية، ومقيدتان بنظام الكون وسننه. وكثيرًا ما تعترض هذه الأسباب بعض ما نريد، وكثيرًا ما يحول نظام الكون دون تنفيذ ما نقدر عليه. وهذا النظام من تدبير الله وصنعه وحده، وهو ما يسمى القضاء والقدر. ولا علم لنا به، وإنما يعلمه الله جل شأنه، ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾[الأنعام/ ٥٩]. فللمرء فعل وكسب، وهما ثابتان في قضاء الله وقدره. وبذا نستطيع أن نزيل جميع الشكوك التي أشرنا إليها من قبل، وأن نخرج من ذلك التعارض الذي بدا بين الأدلة النَّقلية، وبين الأدلة العقلية[(١)].

قد يقال: كيف توفقون بين هذا وبين ما أجمع عليه المسلمون من أنه لا فاعل إلا الله. والأمر هين، لأن أفعال العباد نفسها مردُّها إلى الله، فإنها إنما تصدر عن استعدادات وقوى خلقها الله، وتتوقف على أسباب وظروف قدَّرها الله ودبِّرت شئون الكون على مقتضاها، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ﴾ [النحل/ ١٢]، ﴿ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ [الرحمن/ ٥]. وفوق هذا، الكائنات الحادثة كلها ضربان: جواهر، وهي الموجودات على الحقيقة، وكلها من صنع الله، وأعراض تتبعها وترتبط بها، وهي وليدة ظروف وأسباب متعددة، وهذه الأسباب إنما تؤثر بحكمة الله وعنايته، فالكون كله في جواهره وأعراضه

(١) المصدر السابق، ص٢٢٥- ٢٢٨.

راجع إلى الله. ولا يمنعنا هذا أن نعزو أفعالاً إلى الإنسان أو إلى بعض الكائنات الأخرى التي نرى آثارها ماثلة أمام أعيننا، والقول بإنكار الأسباب جملة غريب عن طباع الناس(١).

يبدو من كل هذا أن ابن رشد قدر فعلاً مشكلة حرية الإرادة قدرها، وأدرك صعابها، ووقف على ما أثير حولها، وقلّبها على وجوهها. وحاول أن يقدِّم لها حلولاً ترفع التعارض والتناقض، وتوّفق بين العقل والنقل. وكان حريصًا على أن يستعين بالقرآن لإدعام هذه الحلول وتوضيحها، والآيات القرآنية ماثلة أمامه دائمًا، يتخير منها أنسبها وألصقها بما يحاول التدليل عليه، وهو على هذا أقدر من المشائين الإسلاميين الآخرين. ولكنه في النهاية لم يبعد عنهم، بل أخذ بما أخذوا به من الاستمساك بمبدأ السَبَبِيَّة، والقول بالعناية الإلهية التي تلائم بين حرية العبد من جانب ونظام الكون من جانب آخر.

* * *

حكم وتقدير

لم يعرض أرسطو لما سماه المدرسيون: حرية الإرادة (Liberum arbitrium)، والحقيقة أن هذه المشكلة ذات طابع لاهوتي، وما كان له، وهو يكاد يعزل إلهه تمامًا عن العالم، أن يشغل بها. حقًّا إنه في دراساته الأخلاقية عرض للفعل الإرادي،

(١) المصدر السابق، ٢٢٨-٢٣٢.

وبناه على الاختيار الذي يفرق بين الخير والشر، ولا يخلو هذا الاختيار في رأيه من فكر وروية[١]. وأيد أيضًا مبدأ السببية الذي تعتمد عليه فكرة المسئولية، وفصّل القول فيه، وقسم العلل إلى أنواع مختلفة. وفيما قدمنا من آراء المشائين العرب ما يلتقي مع هذا، وقد وقفوا على دراسات أرسطو الأخلاقية والطبيعية. وكم يذكرنا حديثهم عن العناية الإلهية بموقف الرواقيين من القدر الذي عدّوه فكر الله، وقرروا أنه يرعى الكون ويهيمن على نظام العالم، ويدبر الأشياء جميعًا على مقتضى قواعد الكمال[٢] فلآراء فلاسفة الإسلام في حرية الإرادة أشباه في التاريخ القديم، ولكن المشكلة في الواقع مشكلتهم أولاً، عاشوا في جوها، وتأثروا بما أثارته المدارس الكلاميّة المعاصرة حولها، وحاولوا ما وسعهم أن يوفقوا فيها بين العقل والنقل.

وفي وسعنا أن نجد لآرائهم أشباهًا أخرى في التاريخ المتوسط والحديث، ونكتفي بمثلين اثنين: هما القديس توما الأكويني وديكارت. فتوما يرى مع كبار مفكري القرون الوسطى أن حرية الإرادة تعتمد على اختيار يميز بين الخير والشر، وهذا الاختيار استعداد فطري ونعمة من الله. فالاختيار عنده، كما هو عند فلاسفة الإسلام أساس حرية الإرادة[٣] ويناقش القديس توما في كتابه «الخلاصة في الرد على الأمم» المتكلمين الذين ينكرون مبدأ السببية، ويرد عليهم ردًّا طويلاً[٤]. ولم يكن غريبًا أن يعنى المدرسيون بمشكلة حرية الإرادة وبمبدأ السببية

(١) Aristote, *Eth. Nic*, IV b 1112.

(٢) Cicéron, *De Natura Deorum II*, 22.

(٣) Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932, p. 105-118 .

(٤) St. Thomas, *Summa contra Gentiles*, T. III, p. 68.

الذي يدعمها، لأنها أساس التكليف والمسئولية. ولقد سبق لأسين بلاسيوس أن ذهب إلى أن القديس توما الأكويني وقف عن طريق ريمون مارثان الإسباني على كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» لابن رشد، ويعالج هذا الكتاب كما قدمنا مشكلة حرية الإرادة معالجة دقيقة(١). وسواء أصح هذا الزعم أم لا، فإن توما يلتقي مع فلاسفة الإسلام في مشكلة حرية الإرادة، ولا نزاع في أنه وقف على «دلالة الحائرين» لابن ميمون، وهو همزة وصل يقينية بين الفكر الإسلامي والفكر اللاتيني.

أما ديكارت فقد اعتد بالإرادة اعتدادًا كبيرًا، وعدَّ الحكم كله فعلاً إراديًّا، ورأى أن خيرنا الأسمى ليس شيئًا آخر سوى استقامة إرادتنا(٢). وأشاد بما منح الإنسان من حرية تجعله يتصرف في طلاقة واستقلال(٣). فاعتد بالحرية اعتداده بالإرادة، وقال: «من البين أن لنا إرادة حرة تستطيع حين تشاء أن تعطي إقرارها وتصديقها أو لا تعطيه(٤) وحاول، كما صنع المدرسيون وفلاسفة الإسلام من قبل، أن يوفق بين إرادة الرب وإرادة العبد عن طريق التدبير والعناية الإلهية. وكان له في هذا حوار ومراسلات مع الأميرة إليزابث، وبيَّن لها أن تدبير الله الأزلي سابق على تدبيرنا، ويقضي هذا التدبير بأن تتحرك إرادتنا على سجيتها

(١) Asin Palacios, "El Averroismo téologico de Santo Tomas de Aquino", Saragosse 1904, p. 317-321.

(٢) Descartes, *Principes*, 1, 34.

(٣) الدكتور عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، القاهرة ١٩٧١، ص٣٢٥

(٤) Descartes, *Principes*, 1, 29.

من غير قهر في حدود معينة، هي حرة بفطرتها، ومقيدة بحكمة الله وتدبيره، لأنه هو الذي يحركها ويهديها في كل خطوة تخطوها[١] توفيق بين حرية العبد وقضاء الرب، ولكن الأميرة لم تقتنع به وعدته توفيقًا عسيرًا. واضطر ديكارت أن يبعث إليها برسالة أخرى مسلمًا بدقة المشكلة، وملاحظًا أن حريتنا بالنسبة لنا مستقلة، وبالنسبة لله خاضعة ومقيدة. فنحن نشعر باستقلال يكفي لأن يجعل أفعالنا مستحقة للمدح أو الذم، ولكنه استقلال مشوب بالخضوع، لأن كل شيء راجع إلى الله[٢].

وسواء أكانت هذه الحلول مقنعة أم لا، فإنها تلتقي مع شيء مما قال به فلاسفة الإسلام. ودون أن تدخل في تسلسل تاريخي قد يطول مداه، نعتقد أن في هذا العرض السريع السابق نموذجًا آخر يؤيد ما ذهبنا إليه من قبل، وهو أن الفلسفة الإسلامية حلقة في تاريخ الفكر الإنساني، وهي دون نزاع حلقة متممة وفيها أصالة، وفي وسعها أن توضح الحلقات الأخرى وتعين على فهمها، ومن الخطأ أن تفصل عنها. ومن حسن الحظ أنا أصبحنا نقف اليوم على جل أصولها ومصادرها الأولى، وفي وسعنا أن نوفيها حقها من الدرس والبحث.

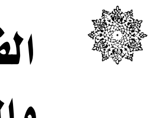
---

(١) Laporte, "La liberté selon Descartes", dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937, p. 159.

(٢) Descartes, *Œuvres*, éd. A. T., t. IV. p. 332-333.

الباب الثالث

الفلسَفة الإسلامية والنهضة الأوربية



الفلسفة الإسلامية والنهضة الأوربية[1]

الفكرة أو الكلمة ملك لصاحبها ما لم يقلها، فإن قالها أضحت ملكًا للناس. ومن الأفكار والكلمات ما يذهب مع الريح، ومنها ما يبقى على الدهر. والأفكار والكلمات الخالدة ملك للإنسانية جمعاء، تسمو على الزمان والمكان، فيتوارثها الخلف عن السلف، ويتبادلها الأفراد والجماعات. ومن هنا كان تعاقب الثقافات وأخذ بعضها عن بعض، ولم يبق اليوم شك في أن الثقافة اليونانية أخذت عن الثقافات الشرقية، وبخاصة المصرية والهندية. ونحن ندرك أن الثقافة العربية تمت بنسب إلى بعض الثقافات الغربية والشرقية، وقد أثرت بدورها تأثيرًا واضحًا في الثقافة اللاتينية، وامتد أثرها إلى النهضة الأوربية. والثقافات المعاصرة متعاونة ومتضافرة، يغذي بعضها بعضًا دون انقطاع، ولا يكاد يظهر في لغة حيَّة بحث قيم إلا وسارعت اللغات الأخرى إلى ترجمته والإفادة منه.

---

(١) سبق أن نشر هذا الباب في دراسة قام بها مركز تبادل القيم الثقافية بمصر بالتعاون مع اليونسكو، تحت عنوان أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، القاهرة ١٩٧٠.

فالثقافة الإنسانية ذات موارد متعددة بين شرقية وغربية، وما أشبهها بنهر جار تصب فيه فروع مختلفة، وهو في مجراه يغذي آفاقًا جديدة، ويبعث طاقات شابة. وتحرص الحضارات المختلفة على تعرف أمجاد الماضي والأخذ عنها، بصرف النظر عن أصولها ومصادرها، وقديمًا قالوا: «العلم لا وطن له». وفي الربع الأول من هذا القرن قامت في جامعة أكسفورد حركة موفقة ترمي إلى تسجيل تراث الثقافات القديمة، فبدأت بثقافة اليونان والرومان، وضمت إليها تراث القرون الوسطى المسيحية، وتراث اليهودية والإسلام، ثم تابعت السير، وأخرجت تراث الهند، ومصر، وفارس[١]. وفى هذه المحاولة جدّة وطرافة وجمع وتنسيق، وبحث وتحقيق. اضطلع بها نفر من المتخصصين، وعالج كل واحد منهم ما اتصل بواديه. وفيها بوجه خاص ربط للثقافات بعضها ببعض، وكشف عما تمَّ من تبادل بين الحضارات المختلفة. وحذا حذوها جامعات أخرى، فوكلت جامعة هارفارد إلى جورج سارتون تأريخ العلم منذ نشأته إلى اليوم[٢].

واضطلع ثورندايك في جامعة كلومبيا بتاريخ السحر والعلوم التجريبية[٣].

---

(١) ظهر أول هذه السلسلة عام ١٩٢١ تحت عنوان *The Legacy of Greece* وتلته الحلقات الأخرى في ١٩٤٢، ١٩٣٧، ١٩٣١، ١٩٢٧، ١٩٢٦، ١٩٢٣.

(٢) أخرج سارتون عام ١٩٢٧ *Introduction to the History of Science* وعاد إلى الموضوع في تفصيل مرة أخرى عام ١٩٥٢ ووضع خطة لإخراج بحث شامل في تاريخ العلم، لم يظهر منه إلا الجزء الأول في حياته تحت عنوان: *A History of Science*، وظهر الجزء الثاني بعد موته عام ١٩٥٩، ولم تستكمل السلسلة مع الأسف.

(٣) Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1943.

وفي حلقة «تراث الإسلام» التي ظهرت في أكسفورد عام ١٩٣١ جهد ملحوظ ودرس عميق، بقلم نخبة من كبار المتخصصين. عالجوا جوانب الثقافة الإسلامية، وعرضوها في وضوح ودقة، وبيَّنوا ثمارها وآثارها، وأشاروا في اختصار إلى ما كان لها من صدى في الفكر اللاتيني والعالم الغربي. ولكن البحث يسير، وقد ألقى على تراث الإسلام في الخمسين سنة الأخيرة أضواء جديدة، وكشف عن نصوص ومصادر لم تكن معروفة من قبل(١).

ولقد انقضى ذلك الزمن الذي كان ينظر فيه إلى الفلسفة المدرسية، مسيحية كانت أو إسلامية، نظرة لا تخلو من تعسف وزراية، فقيل إنها مجرد محاكاة للفلسفة اليونانية، وأخذ عن أفلاطون أو عن أرسطو، ومن ذا الذي قال إن فلسفة ما لا تأخذ عن الفلسفات السابقة، وهل يضير الفلسفة الحديثة أو المعاصرة أن فيها تلاقيًا مع بعض الفلسفات القديمة أو المتوسطة؟ وديكارت أبو الفلسفة الحديثة متأثر فعلاً بمن سبقوه من قدامى ومدرسيين، ورميت الفلسفة المدرسية أيضًا بعدم الأصالة وقلة الابتكار، وظُن أن ليس فيها إضافات ينوّه بها، ولا جوانب خاصة تعزى إليها.

ومنشأ هذا في الغالب أن الفلسفة المدرسية لم تدرس الدرس الكافي حتى نهاية القرن الماضي، ولم يكشف عن شتى جوانبها. فبقيت مخطوطاتها محبوسة

(١) لا أدل على هذا من الطبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلامية *L'Encyclopédie de l'Islam*، التي تابعت سير الدراسات الإسلامية، وكشفت عن جوانب جديدة. ففيها مادة أغزر، ومعلومات أتم ، وأوفى.

في المكتبات العامة والخاصة، ولم ير كثير من مصادرها النور. وقد بذلت في القرن العشرين جهود متضافرة ومتلاحقة للكشف عنها، ونشر أصولها، والتعريف برجالها، وشرح مذاهبها ونظرياتها. وربما كان حظ الفلسفة المسيحية من الدرس أعظم من حظ الفلسفة الإسلامية، ولكنهما يتعاونان اليوم ويتضافران. واستبان بوضوح أنهما مهَّدا معًا للنهضة الأوربية.

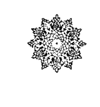
* * *

ويعنينا هنا أن نبين ما كان للفلسفة الإسلامية من أثر في هذه النهضة، ولا نزاع في أنها لم تصل إلى ذلك إلا عن طريق اتصالها بالفلسفة المسيحية وتآخيها معها. ولا بد لنا أن نبين وسائل هذا الاتصال، ونشير إلى عوامل هذا التآخي. ولا يتسع المقام للبسط والتفصيل، ونقنع بأن نقف عند بعض القضايا الكبرى. وسنحصر بحثنا في نقط ثلاث:

(أ) خصائص الفلسفة الإسلامية.

(ب) انتقالها إلى الغرب.

(جـ) أثرها فيه.



الفصل الأول
خصائص الفلسفة الإسلامية

عالجت الفلسفة الإسلامية المشاكل التقليدية الكبرى، وهي مشكلة الإله، والعالم، والإنسان، وفصَّلت القول فيها، متأثرة أولاً ببيئتها والظروف المحيطة بها، ومستعينة ثانيًا بما وصل إليها من دراسات فلسفية سابقة، شرقية كانت أو غربية. وانتهت إلى طائفة من الآراء التي إن اختلفت في بعض التفاصيل والجزئيات باختلاف رجالها، فإنها تلتقي في مذهب شامل ونظريات مشتركة. وتمتاز بوجه عام بالمميزات الآتية:

١- فلسفة دينية وروحية

تقوم الفلسفة الإسلامية على أساس من الدين، وتعول على الروح تعويلاً كبيرًا. هي فلسفة دينية لأنها نشأت في قلب الإسلام، وتربى رجالها على تعاليمه، وأشربوا بروحه، وعاشوا في جَوِّه. وهي إنما جاءت امتدادًا لأبحاث دينية ودراسات كلامية سابقة. ومن الخطأ أن يظن أن الفكر الفلسفي الإسلامي لم يولَد إلا في القرن الثالث للهجرة على أيدي الكندي فيلسوف العرب (٨٦٥)، بل سبقه

في مدرسة المعتزلة مفكرون آخرون ذوو مذاهب فلسفية مكتملة، أمثال النظام (٨٤٥) وأبي الهذيل العلاف (٨٤٩)، والدراسات الكلامية في صميمها باب من أبواب الفلسفة، والكندي نفسه يمكن أن يعد بين جماعة المعتزلة. وكثيرًا ما حاول فلاسفة الإسلام بوجه عام- شأن المفكرين الإسلاميين الآخرين- أن يدعموا آراءهم بأسانيد من الكتاب والسنَّة.

والفلسفة الإسلامية دينية في موضوعاتها، تبدأ بالواحد، وتحلل فكرة الألوهية تحليلاً شاملاً دقيقًا لم تسبق إليه. وكأنما كانت تباري المدارس الكلامية المعاصرة من معتزلة وأشاعرة، فتتدارك نقصها، وتمعن في تصوير البارئ جل شأنه تصويرًا أساسه التجريد والتنزيه، والوحدة المطلقة، والكمال التام[١]. وعن الواحد صدر كل شيء، فهو المبدع والخالق، أبدع من لا شيء، وخلق العالم في الأزل، ونظمه وسيره[٢]. فالعالم معلول له في وجوده وبقائه، أبدعه بمحض فضله، ورعاه بعنايته، وأخضعه لقوانين ثابتة ونظم محكمة. وعلى هذا الطبيعة والكسمولوجيا مرتبطتان في الفلسفة الإسلامية ارتباطًا وثيقًا بالميتافزيقا. ولا يخرج علم النفس والأخلاق عن ذلك كثيرًا، فالنفوس البشرية، مهما اختلف فلاسفة الإسلام في حقيقتها وخلودها، يسلمون جميعًا بأن فيها شيئًا نورانيًّا وإلهيًّا.

(١) Madkour, *La place d'al-Fârâbi dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1934, p. 58-66.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ليدن ١٨٩٢، ص١٤٧-١٥٧

فهي لا تستطيع الكشف عن الحقائق الكلية إلا بمدد سماوي وفيض علوي، وبعبارة أخرى إلا بمعونة العقل الفعَّال إن شئنا أن نستعمل لغة الفارابي(٩٥٠) وابن سينا(١٠٣٧). وكمالها في أن تسمو عن طريق النظر والتأمل إلى مرتبة الاتصال بالعالم العلوي. ويسلم فلاسفة الإسلام جميعًا، بين مشارقة ومغاربة، بهذا الاتصال، حتى ابن رشد (١١٩٨) الذي يبدو عليه أنه يربط النفس بالجسم برباط أوثق، على نحو ما صنع أرسطو[١]. وللفضائل قيم ذاتية، والحلال بيِّن، والحرام بيِّن، وفي وسع العقل البشري أن يكشف عن ذلك، ولكن الوحي يدعم العقل ويؤيده[٢].

وما من فلسفة دينية إلا وللروح فيها نصيب ملحوظ، والأديان تخاطب القلوب عادة قبل أن تخاطب العقول. ويرى فلاسفة الإسلام أن الروح مصدر الحياة والحركة والإدراك. ووسيلة البهجة والسعادة. ففي الكائنات الحية نفوس تغذيها وتحركها، وتُمد بعضها بالعلم والمعرفة، فهناك نفوس نباتية، وأخرى حيوانية، وثالثة إنسانية، ولكل فلك من الأفلاك السماوية نفس خاصة به، مملوءة شوقًا ورغبة في الكمال، فتتحرك وتحرك فلكها. ورئيس المدينة الفاضلة أو الجمهورية المثلى بشر سمت نفسه وتخلصت من شوائب البدن، وأضحى نبيًّا أو فيلسوفًا يسوس الناس بالحكمة، ويدير شئونهم بالعدل والقسطاس[٣]. فعالم السماء

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ص٣٧-٥٩.
(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص٢٣٣-٢٣٨.
(٣) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٥٩- ٦١.

وعالم الأرض محكومان عند فلاسفة الإسلام بالنفوس الفاضلة، ونزعتهم الروحية أوضح من أن نطيل الحديث فيها.

* * *

بهذا الطابع الديني والروحي استطاعت الفلسفة الإسلامية أن تقترب من الفلسفة المدرسية، بل وأن تتلاقى مع بعض الفلسفات الحديثة والمعاصرة. وما كان لرجال الدين في القرون الوسطى أن ينكروا فلسفة تقول بالخَلق والإبداع، وتبرهن على خلود الروح، وتؤمن بالجزاء والمسئولية، والبعث والسعادة الأخروية. ولقد وصل الأمر بروجر بيكون (١٢٩٤) أنه كان معجبًا «بنظرية الخلافة والإمامة الإسلامية»، على نحو ما شرحها ابن سينا في كتاب «الشفاء»[١]، إلى حد أنه شاء أن يطلق على البابا لقب «خليفة الله في أرضه[٢]».

٢- فلسفة عقلية

وبرغم هذا الطابع الديني الروحي تعتد الفلسفة الإسلامية، بالعقل اعتدادًا كبيرًا، وتعول عليه التعويل كله في تفسير مشكلة الألوهية، والكون، والإنسان. فواجب الوجود عقل محض، يعقل ذاته بذاته، فهو عاقل ومعقول في آن واحد[٣]. وعنه صدر العقل الأول، فهو أول شيء خلقه الله، وفي سلسلة متلاحقة صدرت

(١) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، القاهرة ١٩٦٠، ج٢ص٤٥١- ٤٥٥.
(٢) إبراهيم مدكور، مقدمة الإلهيات، ج٢ص(٢٨).
(٣) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٠.

العقول الأخرى التي تدبر شؤون السماء، فيما عدا العقل العاشر، أو العقل الفعَّال، الذي يرعى شؤون الأرض[١]. وليس بغريب أن تكون شؤون السماء أنظم وأحكم، لأن العقول المفارقة والنفوس الفلكية هي التي تشرف عليها. ولعالم السموات قداسة عرفها اليونان من قديم، وأيدتها الأديان السماوية. وعن العقل العاشر صدر عالم الكون والفساد، فمنه استمدت العناصر الأولية، التي نشأ عنها المعدن، والنبات، والحيوان، ثم الإنسان الذي هو أشرف الكائنات.

والعقل البشري قوة من قوى النفس، ويُسَمى النفس الناطقة. وهو ضربان: عملي يسوي البدن، وينظم السلوك، ونظري يختص بالإدراك والمعرفة. فهو الذي يتقبل المدركات الحسية، ويستخلص منها المعاني الكلية بعون من العقل الفعَّال، الذي هو من نفوسنا بمثابة الشمس من أبصارنا. وفي وسع العقل البشري أن يسمو إلى مرتبة يستطيع أن يتصل فيها مباشرة بالعقول المفارقة، فتنكشف له المعقولات دفعة، ويخلص إلى عالم القدس واللذة العليا، وهذه هي السعادة التي ليست وراءها سعادة[٢].

بالعقل نعلل ونبرهن، وبه نكشف الحقائق العلمية فهو باب هام من أبواب المعرفة. وليست المعارف كلها منزلة، بل منها ما يستنبطه العقل ويستخلصه من التجربة. وفي منطق أرسطو ما يرسم طرائق الحد والبرهان، وقيمة البرهان

(١) ابن سينا، الإلهيات، ص٤٠٠-٤٠٨.
(٢) ابن سينا، الإشارات، ص١٩٠-١٩٨.

فيما يعتمد عليه من مقدمات يقينية يقرها العقل ويسلم بها جميع الناس. وكم أعجب فلاسفة الإسلام بهذا المنطق، وعنوا بشرحه وتلخيصه، وسموا صاحبه «المعلم الأول» لأنه بحق «المنطقي الأول[١]». أفادوا من منطقه كثيرًا في درسهم وبحثهم وطبقوه في جدلهم ومناقشاتهم، واستعانوا به في إثبات كثير من القضايا الدينية على نحو ما صنع المعتزلة والأشاعرة. وقد عُرِفَ عن الأشعري (٩٣٥)، زعيم أهل السنة، أنه كثيرًا ما لجأ إلى القياس الأرسطي في برهنته الدينية[٢].

والواقع أن فلاسفة الإسلام بنزعتهم العقلية يلتقون بوجه خاص مع المعتزلة الذين سبقوهم إلى تعظيم العقل والنزول عند حكمه، وقد سموا «مفكري الإسلام الأحرار». حكموا العقل في أمور كثيرة، فاتفقوا على أن الإنسان قادر بعقله على التمييز بين حُسن الأشياء وقُبحها، وعلى التفرقة بين الخير والشر قبل ورود الشرع، وقالوا بالصلاح والأصلح، فلا يخلو فعل من أفعاله تعالى من الخير والصلاح[٣] وقرروا حرية الإرادة وقدرة العبد على خلق أفعاله، كي يكون للثواب والعقاب معنى. وتأولوا النصوص الدينية التي لا تتمشى مع العقل، ولا يقرها المنطق. وأتوا بحجج عقلية بارعة في دفاعهم عن الدين وردهم على خصومه، ولهم في ذلك مجالس ومناظرات كانت مضرب المثل[٤]. وبالجملة يعد المعتزلة في مقدمة

(١) ابن سينا، الإشارات، ص٢٥٢.
(٢) Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris 1934, p. 1-6.
(٣) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، أكسفورد ١٩٣٤، ص٣٩٧-٤٠٠.
(٤) المرتضى، المنية والأمل، حيدر آباد ١٩٠٢، ص٢٧-٣٠.

العقليين في الإسلام، وهم أقرب الفرق الإسلامية إلى الفلاسفة. ويقترب منهم في هذا أيضًا جماعة الإسماعيلية وبعض المتصوفين الفلاسفة، أمثال السهروردي المقتول (١١٩١)، وابن عربي (١٢٤٠)، وابن سبعين (١٢٧٠). واستطاع هؤلاء جميعًا أن يبرزوا التيار العقلي في الإسلام، وأن يدعموه ويؤيدوه، ووجدوا في الكتاب والسنة ما يتمشى معه ويغذيه[١].

* * *

وقد انتقل هذا التيار إلى الفلسفة المسيحية وكان فلاسفة الإسلام بوجه خاص حملة رايته. وأثاروا في القرن الثالث عشر حركة فكرية قوية، فأيدهم بعض المدرسين، وعارضهم آخرون. ونمت الدراسات العقلية نموًّا كبيرًا، وكانت الدراسات النقلية في القرون السابقة أقوى وأغلب. ويوم أن يتقابل العقل والنقل تقابلاً واضحًا في بيئة دينية، تثار الخصومة بينهما، وتمس الحاجة إلى تغليب أحدهما على الآخر أو التوفيق بينهما. ويمتاز القرن الثالث عشر بكثرة ما صدر فيه من قرارات كنسيّة تحرم كتبًا فلسفية أو دراسات عقلية بعينها، وإن لم تمنع عشاق هذه الدراسات من التعلق بها. ولا نزاع في أن ازدياد سلطان العقل يعدو على نفوذ الكنيسة، ويفسح السبيل لبحث حقوقها وواجباتها. وأمر آخر يمكن ملاحظته، وهو أن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين لم تثر من قبل في الفلسفة المسيحية مثلما أثيرت في القرن الثالث عشر على أثر اتصال اللاتينيين بالفلسفة العربية.

(١) ابن رشد، فصل المقال، القاهرة ١٩٣٠، ص ٢-٣.

٣- فلسفة توفيقية

توفق بين الفلاسفة بعضهم وبعض، وقد عرف العرب شيئًا من الفلسفات الشرقية القديمة، كما عرفوا شيئًا عن السابقين لسقراط، والسفسطائيين، والسقراطيين، وأنصاف السقراطيين، والرواقيين، والأبيقوريين، وجماعة الشُّكاك، ورجال مدرسة الإسكندرية[١]. ولكنهم عنوا خاصة بأفلاطون وأرسطو، فترجموا للأول أهم محاوراته، وهي: الجمهورية، والنواميس، وطيماوس، والسوفسطائي، والسياسي، وفيدون، واحتجاج سقراط[٢]. وترجموا للثاني مصنفات الكهولة كلها تقريبًا، من منطقية، وطبيعية، وميتافزيقية، وأخلاقية، وكانت الخطابة والشعر، وهما كتابان فنيان، يعدّان عندهم بين الكتب المنطقية[٣]. ولم يفتهم إلا كتبه السياسية، وقد أحلوا محلها جمهورية أفلاطون، وبعض كتبه الأخلاقية. وأضافوا إلى هذا مؤلفات منحولة ليست من عمل أرسطو، مثل السماء والعالم، وكتاب الربوبية[٤]. ولم يقنعوا بترجمة الكتب الأرسطية وحدها، بل حرصوا ما استطاعوا على أن يترجموا معها شروحها، وكان لهذه الشروح شأن كبير في نظرهم[٥]. وعرفوا من الشراح تاوفرسطس (٢٨٧ ق. م) خليفة أرسطو الأول، والإسكندر

---

(١) Madkour, *L'Organon d'Aristote*, p. 35-36.

(٢) ابن النديم، الفهرست، نيبرج ١٨٨١، ص٢٨٦، القفطي، تاريخ الحكماء، ليبزج ١٩٠٣ ص١٧ وما بعدها، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، كنجسبرج ١٨٨٤، ح١، ص٤٩ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

الأفروديسي (٢١١) الذي كان يسميه ابن سينا «فاضل المتأخرين»[١] وعرفوا من شراح مدرسة الإسكندرية عددًا غير قليل، أمثال: أمونيوس سكاس (أوائل القرن الثالث)، وفرفوريوس (٣٠٤)، وتامسطيوس (٣٩٥)، وداود الأرمني (القرن الخامس)، ويحيى النحوي (٦٤٣). وربما كان هؤلاء أعظم أثرًا من المشائين الأُوَل، لأنهم كانوا إلى العرب أقرب، وفي نظريتهم الدينية ما يلائم بين فلسفتهم والفكر الإسلامي، وهم على كل حال مصدر هام من مصادر الأفلاطونية والأفلوطينية في العالم العربي[٢].

فعرف العرب إذن أفلاطون وأرسطو معرفة مباشرة، عن طريق مؤلفاتهما، إلى جنب ما نقله عنهما المؤرخون، أمثال فلوطوخس (١٢٥) وجالينوس (٢٠٠)، وما نقله عنهما حنين بن إسحق (٨٧٧) في كتابه «نوادر الفلاسفة والحكماء»[٣]. وقد أثّرا تأثيرًا كبيرًا في كثير من المدارس الإسلامية، وحولهما بوجه خاص دار التوفيق بين الفلاسفة. وللفارابي في هذا موقف واضح، فهو يؤمن بوحدة الفلسفة، وأن كبار الفلاسفة يجب أن يتفقوا فيما بينهم، ما دامت الحقيقة هدفهم جميعًا. ولا شك في أن أفلاطون وأرسطو هما زعيما الفلسفة، وضعا أصولها، وفصّلا القول فيها، وبلغا بها الغاية، ولا سبيل لأن يتصور خلاف بينهما.

---

(١) Madkour, *La place d'al-Fârâbi*, p. 133-134.

(٢) Madkour, *L'Organon*, p. 37-39.

(٣) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج ١، ص٢٠٠.

ولا يمكن أن ننتظر نجاح محاولة أساسها خاطئ، فالأفلاطونية شيء والأرسطية شيء آخر. ولكن لهذه المحاولة شأنًا كبيرًا في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فهي نقطة بدء سار عليها الفلاسفة اللاحقون. ونلاحظ أن ابن سينا لم يعن بالتفرقة بين أفلاطون وأرسطو، وفي فلسفته جانب أفلاطوني واضح. ونلمح لدى ابن باجة (١١٣٨) وابن طفيل (١١٨٥)، اتجاهات أفلاطونية وأفلوطينية قوية. وإذا كان ابن رشد قد أخذ على عاتقه العودة إلى أرسطو وتخليص الأرسطية مما لحق بها من عناصر أجنبية، فإنه لم يسلم هو نفسه من هذه العناصر، وبدت فلسفته في جملتها استمرارًا للفلسفة التي قال بها الفارابي وابن سينا. وعلى هذا تربط الفلسفة الإسلامية الأفلاطونية بالأرسطية، وتوفق بينهما وتنسقهما وتضيف إليهما أمورًا أخرى، وبذا أصبحت هي نفسها مذهبًا جديدًا ذا شخصية مستقلة.

إذا كان التوفيق بين أفلاطون وأرسطو يعد أساسًا من الأسس التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية، فإن أساسها الثاني هو التوفيق بينها وبين الدين. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أنها فلسفة ذات طابع ديني واضح[1]، حاولت في جد التوفيق بين النقل والعقل. ونستطيع أن نقرر أن فلاسفة الإسلام دون استثناء شغلوا بهذا التوفيق، من الكندي إلى ابن رشد، وبذلوا فيه جهودًا ملحوظة، وأدلوا بآراء لا تخلو من جدة وطرافة. وكان لمجهودهم أثر في انتشار الفلسفة، ونفوذها إلى صميم الدراسات الإسلامية الأخرى.

---

(١) ص ١٥٤ - ١٥٥ (= ٢٧٧-٢٨٠).

والتوفيق تقريب بين جانبين، وجمع بين طرفين، وفي الفلسفة نواح لا تتفق مع الدين، وفي بعض النصوص الدينية ما قد لا يتمشى مع وجهة النظر الفلسفية. لذلك عني فلاسفة الإسلام بأن يصبغوا الفلسفة بصبغة دينية، وأن يكسوا بعض التعاليم الدينية بكساء فلسفي ويكاد يدور توفيقهم حول هذين البابين.

* * *

ولا شك في أن التوفيق الذي حاوله الفلاسفة المسلمون يعد وشيجة من وشائج القربى بين الفلسفة العربية والفلسفة اللاتينية. ففي أخذ العرب عن أفلاطون ما قربهم من الأوغسطينيين ورجال المدرسة الفرنسسكانية بوجه خاص، وقد رأى هؤلاء في بعض النظريات الإسلامية ما يتلاقى مع آراء ألفوها من قبل، فاستساغوها واطمأنوا إليها. وفي تعلق فلاسفة الإسلام بأرسطو ما وجه إليه أنظار المسيحيين، وحملهم على ترجمة كتبه، ودفع كثيرين من رجال القرن الثالث عشر إلى درسه والتعليق عليه، وبخاصة القديس توما الأكويني (١٢٧٤)، الذي يعتبر في هذه الناحية بين اللاتينيين بمثابة ابن رشد بين العرب.

وإذا كان المسيحيون في القرون الوسطى قد حرصوا الحرص كله على التفرقة بين الفلسفة والدين، فإن فلسفتهم في أساسها دينية، ولم يترددوا في أن يستعينوا بالعقل والمنطق على إثبات كثير من القضايا اللاهوتية. ويرى ألبير الكبير (١٢٨٠) أن التعاون بين الفلسفة واللاهوت ممكن ونافع، وأن العقل

والنقل لا يتعارضان، وإن كان للنقل أمور خاصة به[١]. وتلميذه القديس توما الأكويني في آن واحد شيخ الفلاسفة وشيخ اللاهوتيين في القرن الثالث عشر، وقد سار على نهج أستاذه في التوفيق بين الفلسفة والدين، فهو يرى أن كثيرًا من الحقائق النقلية يزداد وضوحًا بالأدلة العقلية، وليس بلازم أبدًا أن يكون كل ما فوق الطبيعة مخالفًا للعقل[٢].

٤- فلسفة وثيقة الصلة بالعلم

وأخيرًا الفلسفة الإسلامية وثيقة الصلة بالعلم تغذيه ويغذيها، وتأخذ عنه ويأخذ عنها، ففي الدراسات الفلسفية علم وقضايا علمية كثيرة، وفي البحوث العلمية مبادئ ونظريات فلسفية. والواقع أن فلاسفة الإسلام كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءًا من الفلسفة، وقد عالجوا مسائل في الطبيعة كما عالجوا مسائل في الميتافزيقا. ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب «الشفاء»، أكبر موسوعة فلسفية عربية، فإنه يشتمل على أربعة أقسام: ينصب أولها على المنطق، والثاني على الطبيعيات، والثالث على الرياضيات، والرابع على الإلهيات. وفي قسم الطبيعيات يدرس ابن سينا علم النفس، والحيوان، والنبات، والجيولوجيا. وفي قسم الرياضيات يدرس الهندسة والحساب والفلك والموسيقى.

---

(١) Wulf, *Philosophie médiévale*, Paris 1930, T. II, p. 144.

(٢) *Ibid.*, T. 11, p. 177-178.

وفلاسفة الإسلام علماء، ومن بينهم علماء مبرزون. فالكندي عالم قبل أن يكون فيلسوفًا، عُني بالدراسات الرياضية والطبيعية. وكان يرى- كما رأى أفلاطون من قبل- أن الإنسان لا يكون فيلسوفًا قبل أن يدرس الرياضة(١). واجتهد في تطبيق الرياضيات في الفلك والطبيعة والطب، بل في الميتافزيقا حيث حاول أن يبرهن على وجود الله برهنة رياضية(٢). وعوّل على التجربة، واستخدمها في بعض دراساته الكيميائية وكان في مقدمة الإسلاميين الذين أبطلوا دعوى صنع الذهب والفضة من غير معدنيهما(٣). وعُدَّ في عصر النهضة واحدًا من اثني عشر قطبًا من أقطاب الفكر في العالم. وللفارابي بحوث في الهندسة وعلم الحيل (الميكانيكي)، وهو دون نزاع أكبر موسيقيي الإسلام. عرض الموسيقى في عدة كتب وخاصة في كتاب «الموسيقي الكبير»، وأدخل على الموسيقى اليونانية إضافات جديدة(٤). وابن سينا حجة في الطب بقدر ما هو حجة في الفلسفة، تعلم الطب في سن مبكرة، وزاوله عملاً ولما يجاوز العشرين، وأحرز فيه شهرة فائقة. وتوسع فيه درسًا وبحثًا، وكتابه «القانون» من أهم المؤلفات الطبية العربية، وقد بقي يتدارس في جامعات أوربا إلى القرن السادس عشر، وفي بعض المعاهد الإسلامية إلى أوائل هذا القرن(٥). ولم يخرج الأمر في الأندلس عن ذلك كثيرًا، فقد كان

(١) القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٣٦٦؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، جـ١ ص ٢٠٦ - ٢١١.
(٢) المصدر السابق.
(٣) القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٣٦٦؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء جـ١ ص ٢٠٦ - ٢١١.
(٤) القفطي، تاريخ الحكماء، ص ٢٧٨-٢٨٠.
(٥) محمد كامل حسين، في الطب والأقرباذين، في كتاب أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٥٩-٣٠٥.

فلاسفته الثلاثة الكبار: ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد أطباء وإن تفاوتت رتبتهم. وكتاب «الكليات في الطب» لابن رشد، الذي ترجم إلى اللاتينية في منتصف القرن الثالث عشر مثال جيد لعرض القضايا الكلية والمبادئ العامة[١].

والواقع أن العلوم الطبيعية والرياضية وثيقة الصلة بالدراسات الفلسفية في الإسلام، ولا يمكن أن يُفهم أحدها بدون الآخر، ويوم أن ضعف البحث الفلسفي ضعفت معه الدراسات العلمية. وإذا كنا قد أشرنا إلى الفلاسفة العلماء، فإنا نستطيع أن نضيف إليهم العلماء الفلاسفة. ويمكن أن يذكر أن من بينهم محمد بن زكريا الرازي (٣٢٠هـ/ ٩٣٢م)، وهو دون نزاع أكبر طبيب في الإسلام، بل في القرون الوسطى على الإطلاق[٢]. ويمتاز بالأصالة ودقة الملاحظة، واستطاع أن يكشف عن أمراض لم تكن معروفة من قبل، وكتابه «الحاوي» في مقدمة كتب الطب العربية التي عول عليها اللاتين[٣]. وقد منح الكيمياء قسطًا كبيرًا من عنايته، ودرسها دراسة واقعية تجريبية. واتجه أيضًا نحو الفلسفة، وحرص على أن يلقب بالفيلسوف[٤]. وهو في طبه وفلسفته واثق من نفسه كل الثقة، ينتقد جالينوس، ولا يتردد في أن يهاجم أرسطو. وأبو الحسن بن الهيثم (١٠٣٩) من أعظم الرياضيين والطبيعيين في القرون الوسطى، انتهى في البصريات إلى آراء

---

(١) المصدر السابق.
(٢) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ص ١٠١-١٠٣.
(٣) محمد كامل حسين «الطب والأقرباذين»
(٤) الرازي، السيرة الفلسفية، نشر بول كراوس سنة ١٩٣٥.

ونظريات أكبرها المدرسيون، وسبق بها علماء عصر النهضة والتاريخ الحديث[١]. وشاء أن يطبق هندسته في مجرى النيل بمصر، وينظم الري، ويحول دون الفيضانات الطاغية. وأولع كذلك بالفلسفة، لأنها في رأيه أساس ينبغي أن تقوم عليه العلوم جميعها[٢]. وكان معجبًا بأرسطو، شأن المشائين العرب، فدرس كتبه وشرحها وعلق عليها.

ويمكن أن يُلاحظ أن الحركات العلمية في الإسلام سبقت الدراسات الفلسفية، ولا بد لنا أن نعيش قبل أن نتفلسف. ويوم أن استقر العرب في بلاد فارس ومصر، لفتت نظرهم حركات علمية في جنديسابور وحران والإسكندرية. فحاولوا أن يفيدوا منها، وشغلوا أولاً بما تقتضيه ظروف الحياة. وإنا لنرى خالد بن يزيد الأموي (٧٠٤) يعنى في عهد مبكر بالكيمياء والطب والنجوم، ودعا، في أثناء ولا يته على مصر، بعض المتخصصين لترجمة رسائل فيها عن اليونانية، أو القبطية[٣]. ويوم أن اتجه المنصور (٧٧٥) نحو مدرسة جنديسابور، التي أسسها كسرى أنوشروان، إنما كان يبحث عن أطباء لا عن فلاسفة، وقد اهتدى إلى بني بختيشوع الذين كان لهم شأن في نشأة الدراسات الطبية العربية، وإسهام في حركة الترجمة الكبرى[٤]. وهذه الحركة مدينة بوجه خاص لرجال الصدر العباسي الأول، فقد جعلوا من بغداد مركزًا لحركة من أكبر حركات الترجمة

(١) عبد الحليم منتصر، في العلوم الطبيعية، في أثر العرب والإسلام، ص ١٩٥-٢٥٨.
(٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، جـ ٢ ص ٩٣.
(٣) ابن النديم، الفهرست، ص ٢٤٢.
(٤) القفطي، تاريخ الحكماء، ص ١٠٢ - ١٠٣، ١٣٥- ١٣٦.

في التاريخ[١]. والمترجمون أنفسهم رواد في ميدان البحث العلمي، فحنين بن إسحق (٨٧٧) شيخ المترجمين في الإسلام طبيب، وطبيب عيون بوجه خاص، وقد تخصص في ترجمة كتب أبقراط (٣٧٠ ق. م) وجالينوس (٢٠٠)، وجمع منها أكبر عدد ممكن[٢]. وثابت بن قرة (٩٠١) رياضي ومترجم، ويكاد يتخصص في ترجمة كتب إقليدس (٢٨٥ ق. م)، وأرشميدس (٢١٢ ق. م) وبطليموس (١٦١)[٣]. ولم يكن غريبًا أن يعنى الكندي، أول مشائي العرب، بالرياضة والفلك والكيمياء، كما بينا من قبل، فقد عاصر هؤلاء المترجمين وعاش معهم[٤].

وقد أسهمت بعض الجماعات السياسية في الحركات العلمية الناشئة، وللشيعة بوجه عام والإسماعيلية بوجه خاص شأن في تاريخ العلم والفلسفة في الإسلام. ففي أخريات القرن الثامن الميلادي، ظهرت في الكوفة حركة علمية ترمي إلى البحث عن خصائص المعادن والنبات، وقد تزعمها جابر بن حيان الصوفي (٧٧٦) الذي يمت إلى الشيعة بنسب، ويُعدُّ «أبا الكيمياء العربية». وإليه تعزى مجموعة كبيرة من الرسائل ترجمت كلها إلى اللاتينية[٥]. وقد عمرت مدرسته من بعده، وعززت التجربة، واستخدمت الأجهزة والآلات. وإخوان الصفاء الذين ظهروا في النصف الأخير من القرن العاشر جماعة سرية سياسية

(١) Madkour, *L'Organon*, p. 28-35.
(٢) القفطي، تاريخ الحكماء، ص ١٧٧، ابن أبي أصيبعة؛ عيون الأنباء، جـ ٢ ص ١٨٨.
(٣) القفطي، تاريخ الحكماء، ص ١١١- ١١٢.
(٤) ص: ١٤٣ - ١٤٤.
(٥) ابن النديم الفهرست، القاهرة ١٩٣٠ص ٥٠٠ -٥٠٣.

ولهم صلة بالإسماعيلية. وقد مزجوا العلم بالفلسفة، و«رسائلهم» نموذج من الثقافة العامة السائدة، وجملتها ٥١ رسالة، وتنقسم إلى أربعة أقسام: رياضيات، وطبيعيات، وعقليات، وإلهيات، عدا الرسالة الحادية والخمسين التي تسمى «الجامعة»، وهي توضح هدفهم وتجمل ما ورد في الرسائل الأخرى(١).

ولا نزاع في أن أرسطو قد غذّى الثقافة الإسلامية بعلمه، بقدر ما غذاها بمنطقه وفلسفته، وكان له ولوع كبير بعلوم الأحياء إلى حد أنه أعد في «اللوقيون» متحفًا خاصًّا لبقايا الحيوانات. ترجمت كتبه الطبيعية إلى العربية، وكانت مددًا للفلاسفة والعلماء على السواء، ولم يقف العرب عندما وضعه بنفسه، بل أضافوا إليه كتبًا من صنع آخرين، مثل كتاب النبات (*De Plantis*) الذي هو بيقين من تأليف تلميذه تاوفرسطس، وكتابه العالم (*Du mondo*) الذي يصعد في الغالب إلى بوزيدونيوس(٥٠)، من أواخر رؤساء المدرسة المشائية. وفي تقسيم أرسطو المعروف للعلوم يضع الطبيعيات إلى جانب الرياضيات والإلهيات، فيربط العلم والفلسفة برباط وثيق تأثر به فلاسفة الإسلام وعلماؤه(٢).

* * *

وكان لهذا التآخي صداه في الفلسفة المسيحية في القرن الثالث عشر، يدرس العلم مع الفلسفة جنبًا إلى جنب ويغذيان بغذاء أرسطي عربي. ومن

---

(١) القفطي، وتاريخ الحكماء، ص ٨٢ -٨٨.

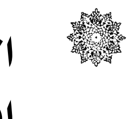
(٢) Madkour, "La physique d'Aristote dans le monde arabe", *Actes du congrès de la Mendola 1914*, Rome 1965, p. 219-288.

مفكري هذا القرن من يعد فيلسوفًا وعالمًا على السواء، فألبير الكبير يدعو إلى دراسة العلم والفلسفة معًا، ويفسح لهما المجال في دراساته اللاهوتية، ويدفع البحث العلمي دفعة قوية، ويُعنى مثل كثير من فلاسفة الإسلام بالفلك والجغرافيا، والحيوان والنبات، والكيمياء والطب[(١)]. وصبغ روبير جروستيت (١٢٥٣) الدراسات اللاهوتية في جامعة أكسفورد بصبغة علمية قوية، ولعله هو الذي وجهها هذه الوجهة منذ البداية، وله آراء هامة في الفلك والطبيعة، والبصريات والسمعيات[(٢)]. وعلى نهجه سار تلميذه روجر بيكون الذي كان معجبًا بمفكري العرب، وحذا حذوهم في الأخذ بالملاحظة ودراسة الطبيعة ووضع دعائم المنهج التجريبي. وكتابه الهام (Opus majus) محاكاة «لشفاء» ابن سينا الذي كان يعرفه جد المعرفة، ففيه دراسات علمية متنوعة. رياضية إلى جانب دراساته الفلسفية واللاهوتية.

---

(١) Wulf, *Histoire*, 11, p. 135.

(٢) Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, p. 261-265.



الفصل الثاني
انتقالها إلى الغرب

انتقلت الثقافات قديمًا وحديثًا بالاتصال والاختلاط عن طريق الرحلة والهجرة، أو عن طريق الغزو والفتح، وانتقلت أيضًا بالرسوم والنقوش، والآثار والمخلفات، والكتب والمصنفات. ولم تخرج الثقافة الإسلامية عن ذلك في شيء، فقد عرفها الغرب عن طريقين أساسيين: الاتصال الشخصي، والنقل والترجمة.

١- الاتصال الشخصي

اتصل مسيحيو الشرق بالمسلمين على أثر فتوحات فارس والشام ومصر، وقاسموهم العيش والحياة ونعموا معهم بتسامح ديني كان مضرب المثل. واشتركوا في نشاطهم الفكري والثقافي وقادوا الحركة العلمية الإسلامية الناشئة، وكان منهم أطباء وكيميائيون، ورياضيون وفلكيون. وأسهموا خاصة في نقل التراث اليوناني إلى العربية، وللنساطرة واليعاقبة في ذلك شأن كبير. وبدأ البحث العلمي والفلسفي في الإسلام طليقًا لا تحده قيود الجنس ولا الدين، فيأخذ العربي عن

الفارسي والمسلم عن المسيحي، وبالعكس. ودخل بعض مفكري المسيحيين مع المسلمين في حوار وجدل لم يخل من دقة، فقد مَسَّ أمورًا تتصل بالعقيدة وبعض المشاكل الدينية. ويكفي أن نشير إلى مشكلة الكلمة والجبر والاختيار التي أثيرت في الشام منذ عهد مبكر، وعرض لها يحيى الدمشقي (٧٥٤) فيما خلّف من دراسات. وإذا كان مسيحيو المشرق لم يتصلوا بالكنيسة الغربية، فإنهم كانوا على صلة وثيقة بالكنيسة الشرقية، وكانوا يتبادلون معها دروسهم وبحوثهم. والدولة البيزنطية بحكم موقعها متاخمة للعالم الإسلامي، وقد عرفت عنه برغم الخصومة الشيء الكثير، وعن طريقها انتقلت أمور إلى العالم الغربي وخاصة بعد الحروب الصليبية.

وقد أتاحت هذه الحروب فرصة لاتصال مباشر بين مسيحيي الغرب والمسلمين، دام نحو قرن أو يزيد (١٠٩٦-١٢٠٤). ولهذا الاتصال آثار سياسية و عسكرية واجتماعية، فكان مدعاة لإضعاف سلطة الكنيسة وخلق نواة جديدة للوحدة الأوربية، ونقل إلى أوربا شيئًا من الفنون العسكرية وبعض العادات والتقاليد الشرقية، وأصاب نظام الإقطاع في الصميم. أما آثاره الثقافية فمحدودة، لأن المسيحيين لم ينعموا في هذه الفترة بالهدوء اللازم للبحث والدراسة، وحملة أساسها خصومة دينية لا تفسح السبيل عادة لتبادل ثقافي وفكري. ومع هذا أتاحت لبعض كبار الغربيين أن يتصلوا بالشرق، ويطوفوا فيه، وعلى رأسهم أبيلار الباثي (١١٢٦م)، الذي كان أول من أدخل كتب أبي معشر (٨٨٦م) في أوربا اللاتينية.

وهناك اتصال آخر أوثق وأعمق، وهو اتصال مسيحيي الغرب بالمسلمين في الأندلس وصقلية، فقد بعثوا إليهم بعوثًا في طلب العلم، وبخاصة الرياضة والفلك والطب. وسعى إليهم الأمراء والوجهاء بحثًا عن العلاج أو رغبة في الوقوف على الفنون ومظاهر الحضارة الإسلامية. وقد فتح المسلمون صقلية في أوائل القرن التاسع، وحكَموها نحو قرنين ونصف، وازدهرت فيها الحضارة الإسلامية ازدهارًا كبيرًا، وعاش فيها مسيحيو الغرب مع المسلمين جنبًا إلى جنب، كما عاش مسيحيو الشرق. ويوم أن سقطت تحت حكم النورمان (١٠٩٠م)، ازداد هذا الاتصال وثوقًا، وأخذ الغرب يفيد من حضارة الإسلام وثقافته. وبلغ التبادل الثقافي بين المسيحيين والمسلمين في صقلية قمته في عهد فردريك الثاني (١٢٥٠)، الذي أولع بالعلوم الإسلامية وعرف لها قدرها، و«الرسائل الصقلية» المتبادلة بينه وبين ابن سبعين خير شاهد على ذلك[١].

أما الأندلس فقد فتحها المسلمون في أوائل القرن الثامن، وقضوا فيها نحو سبعة قرون، وأقاموا فيها حضارة لا تقل عن حضارة المشرق الإسلامي. واتصلوا بالمسيحيين اتصالاً وثيقًا، أسلم منهم من أسلم، وبقي آخرون على دينهم في تعايش سلمي أمين، برغم الحروب والمناوشات التي وقعت بين خلفاء المسلمين وملوك قشتالة. وكانت طليطلة أول مدينة أندلسية سقطت في أيدي ألفونس السادس ملك قشتالة سنة ١٠٨٥م، وهي دون نزاع أكبر مركز انتقلت منه الثقافة الإسلامية إلى الغرب. أَمَّها طلاب العلم من مختلف مدن أوربا، وكانوا بعد أن

(١) Ibn Sab’in, *Correspondance philosophique avec l’empereur Frédéric II*, Paris 1934.

يتموا دراستهم يعودون إلى أوطانهم لينشروا العلم فيها. فكانت الأندلس مشعل النور في أوربا، أمدتها بالعلم والثقافة الإسلامية، وقضت في ذلك نحو ثلاثة قرون.

ولم يكن اليهود أقل شأنًا من المسيحيين في الاتصال بالمسلمين، عاشوا معهم في المشرق والمغرب، وأحرزوا ثقتهم وسموا إلى بعض المناصب الكبرى. وتعلموا العربية، ودرسوا العلوم والفنون الإسلامية ومهروا فيها، فكان منهم أطباء وفلاسفة، نخص بالذكر منهم ابن جبرول (١٠٥٨ م) وموسى بن ميمون (١٢٠٤ م)، اللذين كان لهما أثر واضح في الفلسفة المسيحية. ونحن لا نستطيع في الواقع أن نفصل البحث العلمي والفلسفي الذي قام به اليهود في القرون الوسطى عن الثقافة الإسلامية، فقد تتلمذوا للمسلمين وأخذوا منهم، واعتدّوا بهذا الأخذ وفاخروا به، وفلسفة ابن رشد بوجه خاص دعامة الفكر الفلسفي اليهودي حتى عصر النهضة.

* * *

وكان اليهود عاملاً قويًّا من عوامل نشر الثقافة الإسلامية في الغرب، نشروها بأنفسهم في اتصالهم بمسيحيي الغرب، أو بكتبهم التي ترجمت إلى اللغة اللاتينية. ونشروها أيضًا بتزويد الغرب بالكتب والمصادر الإسلامية، وبإسهامهم في حركة الترجمة التي تمت في القرون الوسطى. فكانوا حلقة اتصال بين الإسلام والمسيحية، وربطت العبرية اللغة العربية باللغة اللاتينية، كما ربطت السريانية من قبل اللغة اليونانية باللغة العربية.

٢- الترجمة

الكتاب خير معبِّر عن العلم والفلسفة، وأصدق رسول يحمل أمانة الثقافة. ولو لم يصل إلينا ما بقي من مؤلفات اليونان لضاع تراثهم العلمي والفلسفي على جلالة قدره. ولا نزال نكشف حتى اليوم عن مصادر جديدة للثقافة الإسلامية، فنكمل بها نقصًا ونسد حاجة. والترجمة خير وسيلة لربط الثقافات بعضها ببعض، وقد شُغل بها العرب نحو ثلاثة قرون (٨-١٠)، فنقلوا عن الفارسية والهندية، والسريانية والعبرية، كما نقلوا عن اللاتينية واليونانية[١]. وربطوا أثينا والإسكندرية ببغداد من جانب، كما ربطوا بها جنديسابور وحران من جانب آخر[٢]. وشغل بها اللاتين نحو قرنين (١٢-١٣)، فنقلوا عن العبرية والعربية، كما نقلوا عن اليونانية، وربطوا بغداد وقرطبة بباريس وأكسفورد. حركة شبيهة بحركة الترجمة في الإسلام، وإن كانت أضيق مجالاً، وأقل تنوعًا. بدأتا معًا بالعلم، ثم انتهتا إلى الفلسفة، ولم يعنيا كثيرًا بالناحية الأدبية، فلم يحرص اللاتين على الأخذ من الأدب العربي، كما لم يحرص العرب من قبل على الأخذ من الأدب اليوناني. عولتا في البداية على مترجمين أجانب، ثم اضطلع بالأمر فيما بعد العرب واللاتين أنفسهم.

(١) Madkour, *L'Organon*, p. 26-35.

(٢) Meyerhof, *Von Alexandrien nach Bagdad*, Berlin 1930.

ولا نزاع في أن الثقافة الإسلامية هي التي دفعت اللاتين إلى الترجمة، وقفوا على بعض ذخائرها فرغبوا في الاستزادة منها. حاولوا ترجمة القرآن في القرن العاشر[١]، وقام قسطنطين الأفريقي (١٠٨٧ م) في القرن الحادي عشر بترجمة بعض الكتب الطبية ترجمة عرفت بنقصها ورداءتها. ولم تبدأ حركة الترجمة الحقيقية إلا في القرن الثاني عشر، فتوُسع فيها، ونظمت وسائلها، وركزت في بيئات خاصة، واضطلعت بها جماعات معينة. بُدئ بالترجمة عن العربية، وعن طريقها اتجهت الأنظار إلى بعض الأصول اليونانية. ولذلك رؤى تكوين جيل يُلم باللغات الأجنبية، وأنشئت معاهد لتعليم العربية والعبرية واليونانية. فأسست في طليطلة مدرسة لتعليم العربية والعبرية، وفيها تخرج ريمون مارثان الدومنكاني (ق ١٣) الذي كان على اتصال بالقديس توما الأكويني. وبعد هذا بقليل استطاع ريمون لول (١٣١٦ م) أن يقرر مبدأ تخصيص كرسي للغات الأجنبية في الجامعات الأوربية[٢].

وطليطلة وبلرم أكبر مركزين للترجمة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. فأما الأولى فهي دون نزاع المركز الأول، جمع فيها كثير من المصادر العربية بفضل اليهود وصلتهم بالطرفين، لا سيما وبيع المخطوطات في ذلك العهد كان تجارة رابحة. وأعان على هذا ألفونس الحكيم ملك قشتالة (١٢٨٤ م) الذي كان

---

(١) D'Alverny, *La connaissance de l'Islam en Occident du IX^e^ au milieu du XII^e^ siècle*, Spoleto 1964.

(٢) Wulf, *Histoire*, 11, p. 310.

نصيرًا للعلم والفلسفة، وكان يريد بالقشتالية أن تصبح لغة عالمية. وتوافر لطليطلة بعض كبار المترجمين، فنظمت فيها جماعات للترجمة، وعلى رأس كل جماعة مراجعون ومحققون. فينقل أولاً من العربية إلى العبرية، أو منها إلى القشتالية، ثم يترجم من العبرية أو القشتالية إلى اللغة اللاتينية[١]. وكم يذكّرنا هذا بصنيع العرب، فقد كانوا ينقلون أولاً من اليونانية، ومجيدوها قليلون، إلى اللغة السريانية، وليس بعسير ترجمة هذه إلى العربية. ومع هذا فقد كان بين اللاتين من يترجم من العربية إلى اللاتينية رأسًا، كما كان بين العرب من يترجم من اليونانية إلى العربية.

وقد مرَّ بطليطلة أغلب المشتغلين بالترجمة، ومنهم من استقر فيها وأقام بها. ويمكن أن نذكر من بينهم إبراهيم بن داود الإسرائيلي (١١٨٠ م)، والراهب هرمان الألماني (١٢٧٢م)، وعلى رأسهم جيرار الكريموني (١١٨٧ م)، ذلك الإيطالي الذي اجتذبته الترجمة، فقصد طليطلة، وعني خاصة بالمؤلفات العلمية، وترجم في الطب والكيمياء، والفلك والرياضة. وإلى جانبه المطران دومنيك جند سالينوس (١١٥٠ م) الذي عني بالناحية الفلسفية، وإليه يرجع الفضل في إدخال عدد من فلاسفة الإسلام في العالم اللاتيني. ولم يقنع بالترجمة، بل كتب وألَّف، وكتبه أشبه مايكون بملخصات لبعض الكتب العربية، وهو في هذا شبيه ببعض مترجمي العرب الذين أَلِفوا أن يضعوا «مداخل» للدراسات

(١) D'Alverny, "Les traductions latines d'Ibn-Sina", *Millénaire d'Avicenne*, Le Caire 1952, p. 59-69.

المختلفة. ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن ترجمة القرن الثاني عشر هذه في طليطلة كانت تتم على مقربة من ابن رشد، وفي الوقت الذي كان يضع فيه شروحه ومؤلفاته في إشبيلية وقرطبة.

أما بلرم، عاصمة صقلية، فقد نشطت فيها حركة الترجمة في القرن الثالث عشر تحت رعاية الإمبراطور فردريك الثاني الذي شاء أن ينشر الحكمة اليونانية والعلوم الإسلامية. وكان على صلة بحكام الشرق وولاته، واستطاع أن يجمع ثروة طائلة من المؤلفات العربية، ولعله حصل على كتب ابن رشد جميعها ولما يمض على موته ربع قرن. ودعا إليه كبار المترجمين، وفي مقدمتهم ميشيل أسكوت (١٢٣٥)، تلك الشخصية شبه الأسطورية التي كانت مملوءة نشاطًا وحركة، والتي عزي إليها عدد غير قليل من المترجمات. ويظهر أنه كان يعرف كيف ينظم أعمال الترجمة، فكان يوزع العمل على عدد من التلاميذ والأعوان، ثم يتابع نشاطهم ويراجع أعمالهم[(١)]. وبذا استطاعت بلرم أن تترجم أحسن مؤلفي العرب، وعلى رأسهم ابن رشد. وقد حرص الإمبراطور على أن يوزع ترجماته على الجامعات الأوربية، رغبة في نشر العلم، وبدافع من منافسة البابا في الغالب.

* * *

لم تقف الترجمة عند القرن الثالث عشر، بل حوِّلت ترجمات في القرنين التاليين، ولكنها كانت في الجملة أعمالاً فردية، أو إعادة لترجمات سابقة. ولم

(١) R. De Vaux, "La première entrée d'Averroès chez les Latins". *Rev. Sc. Phil. Théol*. 22, 1933, p. 193-242.

يكن المترجمون في مستوى واحد، وقد تفاوتت ترجماتهم تبعًا لتمكنهم من اللغة التي ينقلون عنها وإليها. وكان يحلو لروجر بيكون أن يوازن بينهم، وأن يفضل ترجمة على أخرى. ويظهر أنه كان على صلة ببعض من كانوا يجيدون العربية، وفي ذلك ما مكنه من الحكم على أشياء لا يلم بها من جهل اللغة(١). وتنزع الترجمة اللاتينية بوجه عام منزع الحرفية، وتلتزم ترتيب الجملة العربية، مما أدى إلى دخول بعض الألفاظ العربية في اللغة العلمية والفلسفية، ومع هذا استطاع المترجمون أن يضعوا طائفة من المصطلحات الملائمة. ولم يتردد اللاتين في أن يعيدوا ترجمة ما ظهر نقصه، وقد يترجم النص الواحد في أكثر من جهة. وبرغم هذا لم تسلم ترجمتهم من أخطاء، فيعزى إلى باحث ما ليس من عمله، ويؤدي المعنى أداء فاسدًا. ومهما يكن من أمر فإن الترجمات اللاتينية احتفظت لنا بنصوص لم نقف بعد على أصولها العربية، وفيها ما يعين على تحقيق نصوص ساء نسخها،لا سيما وهي ترجع في الغالب إلى أصول أقدم عهدًا، وربما كانت بخط المؤلف نفسه.

٣- ما ترجم من الكتب الفلسفية

أشرنا من قبل إلى أن اللاتين عنوا أولاً بالعلوم كما صنع العرب من قبل، والتاريخ يعيد نفسه. فترجموا كتبًا في الرياضة والفلك والطب والكيمياء، والنبات والحيوان، بل السحر والتنجيم. وعرفوا كبار علماء الإسلام، أمثال جابر بن حيان

(١) Bouyges, *Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes ?* Archives, Paris 1930, T. V, p. 311-315.

والرازي في الكيمياء، والخوارزمي (٨٤٤م) وابن الهيثم في الرياضة والبصريات، والبتاني (٩٢٩م) والبتروجي (١٠٨٥م) في الفلك، وابن زهر (١٠٦٢م) وعلي بن رضوان (١٠٦٧م) في الطب، عدا الفلاسفة الأطباء[١].

ويعنينا أن نقف قليلاً عند الفلسفة والفلاسفة، لنتبين مدى صلة كل واحد منهم بالعالم اللاتيني، ونشير إلى ما ترجم من كتبه الفلسفية. ولا يفوتنا أن نلاحظ أن معلوماتنا هنا تقف عند كشفنا، وليس بيسير أن تقال حتى الآن الكلمة الأخيرة فيما ترجم من كتب فلسفية إلى اللاتينية، ما دمنا لم نحصر المخطوطات اللاتينية كلها. والأمر شبيه بما يلحظ في اللغة العربية فإنا لا نزال نكشف عن مؤلفات لفلاسفة الإسلام كنا فاقدي الأمل في الوقوف عليها.

وقد عرف اللاتين الكندي، وإن لم يردد اسمه كثيرًا، ويظهر أن علمه غلب على فلسفته عندهم. ولم يترجم من كتبه الفلسفية إلا أربع رسائل صغيرة هي:

١- في العقل.
٢- في ماهية النوم والرؤيا.
٣- في الجواهر الخمسة.
٤- في البرهان المنطقي[٢].

---

(١) محمد كامل حسين، «في الطب والأقرباذين» ؛ عبد الحليم منتصر «في العلوم والطبيعة »؛ محمود الحفني «في الموسيقى»، «أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية».

(٢) Nagy (A.) *Die philosophischen Abhandlungen des Jaqub Ben Ishaq al-Kindi*, Beitrage 215, 1897.

وقد وصلتنا الرسائل الثلاث الأولى في نصوصها العربية[١]، أما الرسالة الرابعة فلم نقف عليها بعد، وإن وردت في ثبت كتب الكندي[٢]. وللرسالتين الأوليين شأن في الفلسفة المدرسية، وخاصة الرسالة الأولى التي تدور حول مشكلة المعرفة وتتصل برسائل أخرى مشابهة للإسكندر الأفروديسي، والفارابي، وابن سينا. وفي بعض المخطوطات اللاتينية مجموع يحوي هذه الرسائل الأربع، ويرمز لقربها وارتباط بعضها ببعض[٣]. والرؤى والأحلام من الموضوعات الطريفة والهامة في القرون الوسطى، لأنها تتصل بالوحي والإلهام، وقد عالجها الفارابي وابن سينا بعد الكندي، وبنيا عليها نظرية النبوة التي تعد من النظريات الإسلامية الخالصة. ولألبير الكبير بحث في النوم واليقظة يحذو حذو مفكري الإسلام[٤].

ويظهر أن صورة الفارابي لدى اللاتين كانت أوضح، وإن لم يترجم من كتبه الفلسفية فيما نعلم إلا ثلاثة، أولها «إحصاء العلوم» الذي ترجم مرتين في القرن الثاني عشر على أيدي جند سالينوس وجيرارالكريموني، وكان له أثره في محاولات تصنيف العلوم في القرون الوسطى، وخاصة عند أحد مترجميه جند سالينوس[٥]. ولم يحاول الفارابي في الإحصاء وضع نظرية في تقسيم العلوم كما

(١) أبوريدة– رسائل الكندي، ج١، ص٢٨٣ – ٣٦٢، ج٢، ص٥، ص٥ –٣٥.
(٢) القفطي – تاريخ الحكماء، ص٣٦٩.
(٣) Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant*, Archives, IV, 1929, p. 5-149.
(٤) Wulf, *Histoire*, II, p. 131.
(٥) Bouyges, "Notes sur les philosophes arabes connus des Latins", *Mélanges de l'Université de Saint-Joseph*, Beyrouth, IX, p. 95.

صنع أرسطو في قسمته السداسية للعلوم النظرية والعملية، وإنما شاء فقط أن يحصر العلوم المعروفة لعهده ويعرف بها[١]. وما أشبهه في ذلك بأمبير(١٨٣٦م) الذي جاء بعده بنحو تسعة قرون، وحصر العلوم المعاصرة له في مائة وثمانية وعشرين علمًا[٢]، والكتاب الثاني «مقالة في العقل»، وقد عرضنا له منذ قليل. ومشكلة العقل، أو مشكلة المعرفة، إحدى مشاكل الفلسفة المسيحية الكبرى التي أسهم فيها الفارابي وابن سينا بنصيب كبير، والكتاب الثالث «التنبيه إلى السعادة»، ولم نهتد إلى مخطوطه إلا أخيرًا. ونظرية السعادة من النظريات التي عني بها الفلاسفة المسيحيون، كما عني بها الفلاسفة الإسلاميون. ومما يلفت النظر أن المدرسيين لم يتجهوا إلى منطق الفارابي، مع أنه المعلم الثاني، ومنطقي العرب الأول. وكأنهم اكتفوا بمنطق أرسطو بعد أن أكتمل لديهم، ولا أدل على هذا من أنهم لم يتموا ترجمة منطق «الشفاء» بعد أن بدءوا فيه وعرفوه. ومع هذا يمكننا أن نقرر أن كبار مفكري القرن الثالث عشر من المسيحيين عرفوا الفارابي، وكثيرًا ما أشار إليه ألبير الكبير وروجر بيكون. وكأنهم أدركوا تلاقي آرائه مع آراء تلميذه ابن سينا، وطغى التلميذ على الأستاذ هنا كما طغى عليه عند العرب[٣].

وقد عني اللاتين فعلاً بابن سينا عناية كبرى، وتخيروا موسوعته الفلسفية «الشفاء»، وأخذوا يترجمونها، وقضوا في ذلك زمنًا. ترجموها على مرحلتين:

---

(١) الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق الدكتور عثمان أمين، القاهرة ١٩٤٩.

(٢) Ampère, *Essai sur la philosophie des sciences*, Paris 1834.

(٣) Madkour, *La place d'al-Fârâbi*, p. 79.

مرحلة مبكرة في النصف الثاني من القرن الثاني عشر، ومرحلة لاحقة بعدها بنحو مائة سنة. فترجموها أولاً من قسم منطق الشفاء «المدخل»، وفصلاً من «التحاليل الثانية»، ومن قسم الطبيعيات الكتاب الأول، والثاني ، والسادس وهو «كتاب النفس» المعروف، وقسم «الإلهيات» بأسره. ثم أتموا في المرحلة الثانية بقية قسم الطبيعيات[١]. ولا ندري لماذا لم يعرضوا لقسم الرياضيات مع حرصهم على هذه الناحية، ولعله لم يقع في أيديهم، وقد ترجموا أيضًا لابن سينا شذرات من «النجاة والإشارات» وبعض الرسائل الفلسفية الصغرى[٢]. وما إن ترجمت أجزاء «الشفاء» حتى تلقفتها الأيدي في مختلف العواصم الأوربية، ونسخت منها عشرات المخطوطات، وكانت تجارة الكتب رائجة رواجًا كبيرًا في القرن الثالث عشر. وما ترجم من كتاب «الشفاء» كافٍ في إعطاء صورة صادقة عن فلسفة ابن سينا، وكانت له آثار عميقة في الحركة الفكرية اللاتينية. وفي طبيعياته آراء ونظريات أسهمت في النهضة العلمية الحديثة، فأنكر ابن سينا دعوى الكيميائيين السائدة من إمكان تحويل المعادن الدنيئة إلى معادن نفيسة، وكان لرأيه هذا وزن عند ألبير الكبير وروجر بيكون[٣]. وقال مع القدماء بكروية الأرض، فمهد لكوبرنيق وجاليليو. وشرح تكوين الجبال والصخور شرحًا اعتمدت عليه نظرية البراكين في القرن السابع عشر[٤] وأخذ بالملاحظة والتجربة، إن في دراساته الطبيعية أو الطبية،

(١) D'Alverny, *Les traductions latines d'Ibn Sina*, art. cité.
(٢) *Ibid*.
(٣) Madkour, "Avicenne et l'Alchimie", *Revue du Caire*, juin 1951.
(٤) Crombie, *Avicenna's Influences on the Medieval Scientific Tradition*, Cambridge 1951.

ووضع حجرًا في بناء المنهج التجريبي الحديث. وغذّي كتاب «المدخل» مشكلة الكليات التي كان لها شأن في القرون الوسطى المسيحية. وعالج كتاب «النفس» أمورًا كانت الفلسفة المدرسية في أمسّ الحاجة إليها، فعرض للنفس في حقيقتها وخلودها، وشرح جانبي المعرفة الحسي والإشراقي[١]. وبحث كتاب «الإلهيات» نشأة العالم، وطبيعة الإله، وصلته بمخلوقاته، وحاول التوفيق بين العقل والنقل، فلمس أدق الموضوعات التي شغلت «كلية أصول الدين» بباريس زمنًا[٢].

و«مقاصد الفلاسفة» للغزالي من الكتب التي ترجمت في عهد مبكر على أيدي جند سالينوس، وهو عرض واضح منسق لفلسفة ابن سينا، شاء الغزالي أن يمهد به لحملته على الفلاسفة كما نص على ذلك في مقدمته. ويظهر أن هذه المقدمة، وإن كانت قد ترجمت إلى اللاتينية، لم تقع في أيدي كثيرين، فعزوا إلى الغزالي كل ما ورد في هذا الكتاب، وعدوه واحدًا من المشائين العرب، ولم يفت هذا الخلط روجر بيكون، وأشار إليه صراحة[٣]. وعلى كل حال أعان كتاب «المقاصد» اللاتين على فهم الفلسفة الإسلامية، وعرضها أمامهم عرضًا واضحًا. أما كتاب «تهافت الفلاسفة»،الذي يشتمل على أعنف حملة على الفلسفة عرفت في التاريخ، فإنه لم يترجم إلى اللاتينية إلا في أخريات القرن الخامس عشر، ولم يفد منه رجال القرن الثالث عشر عن طريق مباشر. وكل ما يمكن أن

(١) إبراهيم مدكور، مقدمة الشفاء، المدخل، القاهرة ١٩٥٢، ص ٣٤

(٢) De Vaux, *L'Avicennisme latin*, 1934, p. 21-30.

(٣) Bouyges, *Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes ?*

يكونوا قد وقفوا عليه إنما هو شذرات استمدها منه ريمون مارتان، وسجلها في كتابه (*Pugio Fidei*)الذي يشير إلى كتب غزالية أخرى لم تترجم. وليس ببعيد أن يكون القديس توما الأكويني قد وقف على شيء من ذلك، وأفاد منه في كتابه «الخلاصة في الرد على الأمم» والغزالي، في إثباته لعلم الله وقدرته وإرادته وقوله بخلق العالم من عدم، أقرب ما يكون إلى علماء اللاهوت المسيحيين.

عرف اللاتين ابن باجة، أول فلاسفة الأندلس الكبار، وإن لم يقفوا عنده طويلاً، فلم يعرضوا لتعليقاته على بعض كتب أرسطو الطبيعية. وإنما استوقفتهم «رسالة في الاتصال» التي أشار إليها ألبير الكبير، وهي بدورها تنصب على مشكلة المعرفة التي شغلت مفكري القرون الوسطى عامة. ولم تصلهم رسالته «تدبير المتوحد» برغم طرافتها، ولم تترجم إلى العبرية إلا في القرن الرابع عشر.

ولم يكن حظ ابن طفيل بأعظم من حظ ابن باجة، فقد عرفه اللاتين معرفة عابرة، برغم معاصرته لحركة الترجمة في طليطلة وقربه منها. ولم يعنوا برسالته «حي بن يقظان» التي تعد إحدى روائع القصص الفلسفي، ولم تترجم إلى اللاتينية إلا في القرن السابع عشر (١٦٧١). وكأن ابن رشد، بغزارة مادته ومواجهته لأرسطو مواجهة تامة، قد أغنى اللاتين عن فلاسفة الأندلس الآخرين.

والحق أن ابن رشد كان أكبر فلاسفة الإسلام حظًّا من الترجمة اللاتينية، ترجمت شروحه على أرسطو في صورها المختلفة، من صغيرة وكبيرة وتلخيصات،

ويبلغ عددها نحو ٣٨ شرحًا. تُرجمت مرتين: أولاهما في القرن الثالث عشر، وعول فيها على الأصول العربية ما أمكن. والثانية في القرن السادس عشر، وقامت كلها على العبرية خاصة[١]. وترجمت له غير الشروح كتب أخرى، أهمها «تهافت التهافت» الذي تُرجم إلى اللاتينية في القرن الرابع عشر عن أصل عربي مرة، وعبري مرة أخرى[٢]. وترجع هذه العناية إلى أسباب، أهمها:

١- تعلق فردريك الثاني بالعلوم الطبيعية، وقد وجد منها مادة غزيرة في شروح ابن رشد على طبيعيات أرسطو، ولا شك في أن ما ترجم من هذه الشروح في القرن الثالث عشر مدين له في قدر كبير منه، تمت ترجمته في بلاطه، وتحت إشراف مترجمه الأول ميشيل أسكوت، وقد حرص على أن ينشره في البيئات العلمية الأوربية[٣].

٢- تمسك اليهود بفلسفة ابن رشد وتبنيهم لها، فجمعوا كل مصادرها، وترجموها إلى العبرية. وكانوا واسطة بينها وبين الفلسفة المسيحية، فقد أسهموا في الحركة الفلسفية في القرون الوسطى وإبان عصر النهضة، ويمكن أن يقال إن فلسفتهم كانت رشدية خالصة[٤]. هذا إلى أنه كان منهم مترجمون، ألموا بالعربية والعبرية واللاتينية.

(١) Wolfson, "The Twice-Revealed Averroes", in *The Medieval Academy of America*, 1961.

(٢) Bouyges, *Tahafot at-Tahafot*, Beyrouth 1930, p. 23.

(٣) De Vaux, art. cité.

(٤) Renan, Averroès et l'averroïsme, Paris 1853, p. 85-87.

٣- ارتباط ابن رشد بأرسطو، وإذا كان بعض دارسيه قد طلبوه لذاته، فإن فريقًا منهم كان يرجو أن يفهم في ضوئه الفيلسوف اليوناني، وكم خلطوا آراءهما وعز عليهم التفرقة بينهما، وإعادة ترجمة ابن رشد في القرن السادس عشر لم تكن تصوب إليه في الغالب بقدر ما كانت تهدف إلى إلقاء ضوء على أرسطو.

ومما يؤسف له أنا لم نقف بعد على كثير من شروح ابن رشد في أصولها العربية، ومصدرنا الوحيد فيها حتى الآن ترجمتها اللاتينية أو العبرية. وفي هذه الترجمات ما أعان على نشر المذهب الرشدي في الغرب، وهيأ مصادر وفيرة لدرسه وبحثه، وهو هنا دون نزاع أعرف منه في الشرق. وقد نشرت شروحه اللاتينية غير مرة كاملة أو مجزأة في القرن الخامس عشر والسادس عشر، وأكمل نشر لها هو ذلك الذي يحمل اسم دار النشر الكبرى في القرن السادس عشر، «الجونت». وفي المكتبات الأوربية بقايا وفيرة من هذه الشروح، وبخاصة «دار الكتب الأهلية» بباريس. وفي هذا ما يبين مدى الإقبال على ابن رشد ويدل على كثرة الدارسين له.

وإذا كان اللاتين قد قصدوا أولاً إلى ترجمة المشائين العرب، فإنهم اتجهوا عن طريقهم إلى أرسطو، ترجموه عن العربية، ثم حرصوا على ترجمته عن اليونانية، وتفتحت أمامهم آفاق الفكر اليوناني أكثر من ذي قبل. والواقع أنهم لم يكونوا يعرفون من مؤلفات أرسطو حتى أخريات القرن الثاني عشر إلا

بعض كتبه المنطقية، وما أشبههم في ذلك بجماعة السريان في المدارس الفلسفية الشرقية قبل حركة الترجمة الإسلامية. فاستطاع العرب أن يلفتوا أنظار اللاتين إلى الدراسات القديمة علمية كانت أو فلسفية، وأن يحببوهم فيها، وكان لهذا أثره في النهضة الأوربية.

لم يترجم اللاتين فيما نعلم شيئًا من كتب المتكلمين معتزلة كانوا أو أشاعرة، ذلك لأن الأُوَلَ كانوا قد اختفت آثارهم في المشرق قبل حركة الترجمة اللاتينية. وابن رشد نفسه، وهو معاصر لها، يشكو من نقص مصادر المعتزلة التي وصلت إلى الأندلس[١] وأما الأشاعرة فلم يكن مذهبهم في بعض نواحيه ملائمًا للفكر الفلسفي المسيحي، ولم يتردد القديس توما الأكويني أن يحمل عليه في «الخلاصة في الرد على الأمم»، فنقض نظرية الجوهر الفرد على نحو ما صنع ابن سينا، ورفض إنكار الأشاعرة للسببية الذي يتعارض مع القوانين الطبيعية[٢]، ويصرح بأنه عول في ذلك كله على كتاب «دلالة الحائرين» الذي ترجم إلى اللاتينية في الثلث الأول من القرن الثالث عشر.

وجدير بنا حقًّا ألاّ نغفل مفكري اليهود الذين ربطوا الشرق بالغرب، فقد عاشوا في العالم الإسلامي وتأثروا به، ثم ترجمت مؤلفاتهم إلى اللاتينية،

---

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة، القاهرة ١٩٥٥، ص ١٤٩.

(٢) Gilson, *Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin*. *Arch. d'Hist. dic. et let.*, 1924, t. 1.

فكانوا همزة وصل بين الثقافتين الإسلامية والمسيحية. وفي مقدمتهم ابن جيرول صاحب «نبع الحياة»، وموسى بن ميمون صاحب «دلالة الحائرين». وقد اعتبر الأول عند المسيحيين مسلمًا حينًا، ومسيحيًّا حينًا آخر، ونفذت آراؤه إلى رجال القرن الثالث عشر، وهي مستمدة من الفكر الإسلامي. وكم من آراء ونظريات إسلامية انتقلت إلى الغرب عن طريق مفكري اليهود، وربما امتد أثرها إلى التاريخ الحديث.

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن نلاحظ أن اللاتين عرفوا المشائين العرب عامة، وترجموا قدرًا من كتبهم، وفيما ترجموه ما يعطي صورة صادقة في جملتها عن الفلسفة الإسلامية، ولكن ابن سينا وابن رشد في نظرهم هما الممثلان الحقيقيان لهذه الفلسفة، قرؤوا لهما في عناية، ودرسوهما دراسة عميقة، أخذوا عنهما ما أخذوا، ورفضوا ما رفضوا، وكان لهما تلاميذ وأتباع، وخصوم ومعارضون، فأثرا في الفلسفة المسيحية تأثيرًا كبيرًا وأحدثا فيها تيارات فكرية واضحة، وامتد أثرهما إلى عصر النهضة والتاريخ الحديث ويعنينا أن نبين هذا الأثر، ونحدد معالمه.



الفصل الثالث
أثرها

لم يبق اليوم شك في تأثر الفلسفة المسيحية بالفلسفة الإسلامية، ويصعد ذلك إلى أخريات القرن الثاني عشر، يوم أن أخذ اللاتين يتصلون بالعرب عن طريق بعوثهم إلى صقلية والأندلس، أو عن طريق ترجمتهم للكتب العربية. وبدا هذا الأثر واضحًا وقويًّا في القرن الثالث عشر، وامتد صداه في القرنين التاليين حتى بلغ عصر النهضة. ويعتبر القرن الثالث عشر بحق العصر الذهبي للفلسفة المدرسية، وقد أمده ابن سينا وابن رشد بمدد وافر، فأثارا مشاكل جديدة، وغذيا مشاكل قائمة، وبعثا حركة فكرية نشيطة ومتنوعة. استشهد بهما وأحيل عليهما، أو نوقشت آراؤهما ورد عليهما، والمعارضة لا تحول دون التأثير والتأثر، وقد ينتصر المدرسيون لأحدهما، ويرفضون الآخر، ويمكن أن نقرر في اختصار أنه لا سبيل إلى فهم الفلسفة المسيحية فهمًا دقيقًا إلا إن درست في ضوء الفلسفة الإسلامية.

ولم يكن هذا الأثر واضحًا في القرن الماضي وضوحه اليوم، وإن كان رينان قد وجه النظر إليه في كتابه: «ابن رشد والرشدية». ذلك لأن معالم الفلسفة الإسلامية نفسها لم تكن قد اتضحت تمامًا، ورجال القرن الثالث عشر لم يكونوا

قد درسوا ذلك الدرس العميق المقارن الذي اضطلع به أمثال الأستاذ جلسون شيخ مؤرخي فلسفة القرون الوسطى المعاصرين غير منازع، وسن في ذلك سنة هدت إلى نواح كثيرة من وجوه الشبه والتلاقي بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية.

وكشف بوجه خاص عن أثر ابن سينا في الغرب، ولم يكن مقدرًا من قبل حق قدره، فأبان أنه ربما كان أعمق من أثر ابن رشد، وهو على كل حال إلى نفوس المسيحيين أنفذ وأقرب[١].

لا نكاد نجد أحدًا من كبار رجال القرن الثالث عشر إلا وله صلة بابن سينا، أو بابن رشد، أو بهما معًا، فإذا كان سيجر البربنتي (١٢٨١م) يتعصب لابن رشد، فإن روجر بيكون يفضل عليه ابن سينا[٢]. وفي فلسفة القديس توما الأكويني جوانب سينوية وأخرى رشدية. ويمكن أن يلاحظ بوجه عام أن المدرسة الفرنسسكانية ذات اتجاه سينوي واضح، بدا عليها منذ نشأتها، ونما بنموها، فمؤسسها الإسكندر الهالسي (١٢٤٥م) من أوائل المدرسيين، الذين تقبلوا آراء ابن سينا ونشروها، ورئيسها دنس أسكوت (١٣٠٨م) يقرب من ابن سينا قربًا واضحًا، لما لآرائه من شبه بآراء القديس أوغسطين. والمدرسة الدومنكانية لم تخل من آثار رشدية وإن عارضت ابن رشد، واستصدرت قرارات كنسية بتحريم

(١) Gilson, art. cité.

(٢) Madkour, "Duns Scot entre Avicenne et Averroès", Congrès de Duns Scot, Oxford 1966.

كتبه، ورئيسها القديس توما الأكويني أقرب إلى ابن رشد منه إلى ابن سينا. ولا نظن أحدًا في القرن الثالث عشر عارض ابن رشد أشد من معارضة جيل دي روم (١٣١٦م) وريمون لول، ومع ذلك لم يسلما من عدوى الفلسفة الإسلامية.

ويمكن أن يرد أثر الفلسفة الإسلامية إلى جانبين: أحدهما منهجي، والآخر موضوعي. فمن الناحية المنهجية نجح العرب في أن وجهوا نظر اللاتين إلى أرسطو، وحملوهم على درسه، وقد كانوا من قبل إلى أفلاطون أقرب، وبالأفلاطونية الحديثة ألصق. درسوه وتأثروا به وإن لم يُقرّوا بعض نظرياته، وأضحت الفلسفة المسيحية مشائية هي الأخرى كالفلسفة الإسلامية، ومن أوضح أمثلتها مذهب القديس توما الأكويني. وراقهم أرسطو العالم، بقدر ما تعلقوا بأرسطو المنطقي والفيلسوف، ورأوا فيه ما يسد حاجة ويكمل نقصًا. درسوه في ضوء ابن سينا وابن رشد، فخلطوا بينه وبينهما، وأسندوا إليه بعض آرائهما. حاولوا أن يشرحوه ويعلقوا عليه على نحو ما فعلا، فيعرضون آراءه بأسلوبهم وطريقتهم كما صنع ابن سينا في «الشفاء»، أو يشرحون نصوصه ويعلقون عليها كما صنع ابن رشد في تفاسيره الكبيرة[١]، ويكاد يدور النشاط الفلسفي للجامعات الأوربية في القرن الثالث عشر حول أرسطو وشارحيه ابن سينا وابن رشد، ولا تخلو هذه الجامعات الناشئة من أثر عربي. فقد كانت في الأصل معاهد دينية، كمسجد القرويين (٨٥٩م) والجامع الأزهر (٩٧م)، تقوم على الهبات والعطايا، ويؤمها الطلاب

(١) Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford 1936, 1, 365.

من جميع الجهات دون تفرقة بين بلد وآخر، ويلقن العلم فيها بلا أجر، ويعتمد على صلة الطالب بأستاذه وأخذه عنه وإجازته له. وفردريك الثاني، وهو من أكبر الدعاة إلى نشر الجامعات الأوربية، كان قطعًا على بينة من أمر الجامعات الإسلامية.

ومن الناحية الموضوعية أثار العرب في العالم اللاتيني مشاكل كثيرة، رددت في المعاهد والجامعات، وكانت موضوع كتب ومؤلفات، وشغلت البيئات الثقافية على اختلافها، ويظهر أن هذه المشاكل كانت من الحدة والأهمية، بحيث لم يقنع المسيحيون بما ترجموا من كتب عربية، وشاؤوا أن يستنيروا بآراء المعاصرين من المسلمين، وبين أيدينا نموذج قيم من التبادل الثقافي بين الشرق والغرب، فقد بعث فردريك الثاني صاحب صقلية إلى ملوك مصر والشام والعراق والأندلس بأسئلة، آملاً أن يجيب عنها حكماء المسلمين. وقد وصلتنا إجابة ابن سبعين، أكبر مفكري الأندلس في القرن الثالث عشر، وهي المسماة «بالمسائل الصقلية»[(١)]. وتدور حول نقط أربع:

قدم العالم، أسس الميتافزيقا، المقولات، حقيقة النفس، ويتفرع عن النقطة الأخيرة بحث في أوجه الخلاف بين أرسطو والإسكندر الأفروديسي. وهناك مسائل أخرى أثيرت كمسألة الصدور وصفات البارئ جل شأنه، وخصوصًا

(١) كشف أمري، لأول مرة سنة ١٨٥٣ عن مخطوط هذه الرسائل الوحيد الموجود في أكسفورد (Journal asiatique t. V) ثم ترجمها مهرن إلى الفرنسية وعلق عليها عام ١٨٧٩ (Journal asiatique t. XIV) ونشر النص العربي أخيرًا سنة ١٩٤٣.

العلم والإرادة، ومشكلة العناية والخير والشر. ويطول بنا الحديث لو عرضنا لهذه المسائل على اختلافها، ويكفي أن نقف عند ثلاث منها، وهي: مشكلة الوجود والماهية، نظرية المعرفة، النفس، فنبين في اختصار وجهة نظر المسلمين فيها، ومواقف المسيحيين منها:

١- الوجود والماهية

التفرقة بين الوجود والماهية من الأفكار الإسلامية الخالصة، وإن اتصلت ببعض آراء يونانية، وقد صادفت نجاحًا لدى اللاتين يزيد على نجاحها عند العرب، ويرجع ذلك في الغالب إلى صلتها بفكرة الألوهية، والتعويل عليها في البرهنة على وجود الله، قال بها الفارابي وعززها ابن سينا تعزيزًا كبيرًا، بحيث أضحت أساسًا من أسس الميتافزيقا عنده. وملخصها أن الوجود ليس جزءًا من ماهية الشيء إلا بالنسبة للبارئ - جل شأنه- الذي لا ينفصل وجوده عن ذاته، فنستطيع أن نتصور ماهية شكل هندسي مثلاً، دون أن نعرف هل هو موجود أم لا، ففيما عدا الإله الوجود عرض من أعراض الذات. ذلك لأن الموجود إن كان علة ذاته، فهو الحق في ذاته، والواجب الوجود بذاته. وإن كان معلولاً لغيره، فوجوده مستمد من غيره وليس جزءًا من ذاته. وليس ثمة إلا الله الذي هو واجب الوجود بذاته[١]. ففكرة الوجود والماهية تتصل بذلك التقسيم الثلاثي الذي قال به الفارابي وابن سينا، وهو قسمة المدركات إلى ممكن، وواجب بغيره،

(١) الفارابي، الثمرة المرضية، ص ٥٧، ابن سينا، الإشارات، ص١٤٠.

وواجب بذاته[١]، على وجه شبيه بما قال به ليبنتز (١٧١٦) بين المحدثين. وقد يكون لهذا التقسيم أصل عند أرسطو، ولكنه لم يعرف من قبل بهذه الصورة، اللهم إلا عند المتكلمين الذين يقسمون الأشياء إلى واجب، ومستحيل، وجائز.

ولا يستطيع الممكن أن يوجد وحده، لأنه بطبيعته محتمل الوجود والعدم، ولا بد من مرجح لوجوده على عدمه. والعالم قبل أن يوجد في مقولة الممكن، وبإبداع الله له أصبح واجبًا بغيره. وما دام الواحد -جل شأنه- واجب الوجود بذاته، فهو ليس في حاجة إلى إثبات وجوده، وإدراك ذاته يكفي وحده في التسليم بوجوده. وكم يذكرنا ذلك بالدليل الأنطلوجي الذي أثبت به القديس أنسليم (١١٠٩م) وديكارت (١٦٥٠) وجود الله، فالبرهنة على وجود الله جزء من الميتافزيقا، ولا محل لذكرها في الطبيعيات.

ولا يقر ابن رشد صنيع زميليه الفارابي وابن سينا، وينكر أن يكون الوجود عرضًا، لأنه ليس واحدًا من أعراض الجوهر التسعة التي قال بها أرسطو، وتمشيًا مع أرسطيته المخلصة، يرى أن برهان الحركة الذي أورده أرسطو في الجزء الثامن من «كتاب الطبيعة» خير دليل على وجود الله، ولا يصح أن ينقل إلى مكان آخر، ويعيب على ابن سينا هذا النقل[٢]، وبرهان الحركة في رأيه أليق بكبار النظار والفلاسفة، أما العامة فلا بأس من أن يستدل لهم على وجود الله بما سماه «برهان

(١) المصدر السابق، ص ١٤١.
(٢) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، القاهرة ١٩٥٨، ص ١٢٤.

الاختراع» أو «برهان العناية»[1] وكان لهذا الخلاف بين فيلسوفي الإسلام صداه لدى بعض المسيحيين، وخاصة دنس إسكوت.

والتفرقة بين الوجود والماهية من المبادئ الميتافزيقية الأساسية التي عرض لها مفكرو القرن الثالث عشر، وتأثروا فيها بابن سينا كل التأثر، ونلاحظ أولاً أنه يمكن أن تعد هذه التفرقة أساسًا لفلسفة جيوم الأوقرني (١٢٤٩) كلها. والمدرسة الفرنسسكانية تعتنقها، وتستخدمها في البرهنة على وجود الله، فجان الروشلّي (١٢٤٥) يعنى بها عناية خاصة، والقديس بونافنتور (١٢٧٤) يعول على دليل ابن سينا الأنطولوجي في البرهنة على وجود الله[2]. ويناقش دنس أسكوت وجهتي نظر ابن سينا وابن رشد في البرهنة على وجود الله وأنسب مكان لها مناقشة لا تخلو من طرافة، وينتهي إلى الأخذ بما ارتآه ابن سينا[3]. وبين الدومنكان نكتفي بأن نشير إلى ألبير الكبير الذي يأخذ بالتفرقة بين الوجود والماهية، وهو في الجملة شديد التأثر بابن سينا، ويحس قارئه أحيانًا كأنه يقرأ ابن سينا. ويتوسع القديس توما الأكويني في هذه التفرقة، ويستعين بفكرة الإمكان والضرورة على إثبات وجود الله، وإن كان لا يأخذ بالدليل الأنطولوجي، لأن في الانتقال من الوجود المتصور إلى الوجود الفعلي شيئًا من المغالطة. فأضحت التفرقة بين الوجود والماهية مبدأ ميتافزيقيا يسلم به المسيحيون، ويرتبون عليه نتائجه.

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ١٥٠- ١٥٤.
(٢) Wulf, *Histoire*, t. 11, p. 110-118.
(٣) Madkour, "Duns Scot", art. cité.

٢- نظرية المعرفة

لا شك في أنها من أهم النظريات في الفلسفة المدرسية بوجه عام، درسها المسلمون وعنوا بها عناية كبيرة، ولمسوا فيها التقابل بين عالم الحس وعالم المثل، بين الأرسطية والأفلاطونية. وحاولوا كعادتهم التوفيق بين الطرفين. ودرسها المسيحيون تحت اسم مشكلة الكليات: (Problème des universaux) تارة، وتحت اسم نظرية العقل: (Théorie de l'intellect) تارة أخرى، وأفادوا كثيرًا من الدراسة الإسلامية، وأخذوا عنها. ولا سبيل لأن نتتبع هنا تاريخ هذه النظرية في الفلسفة الإسلامية، ويعنينا أن نعرضها على نحو ما صورها ابن سينا، وأن نتبين موقف ابن رشد من هذا التصوير، ثم نشير إلى ما كان لذلك من أثر في الفكر اللاتيني.

يرى ابن سينا أن للمعرفة طريقين: الحس والاستقراء، وطريق الفيض والإشراق. فعن طريق الحس نستمد الصور الذهنية من العالم الخارجي، ومن فقد حسًّا فقد علمًا. ومن هذه الصور نستخلص الكلي، فهو موجود في أفراده بالقوة ولا يمكن تحققه في الذهن بالفعل إلا بعون خارجي وقوة عليا. وليست هذه القوة شيئًا آخر سوى العقل الفعّال، فهو يمدنا بنور منه، أو بضرب من الإشراق نستطيع به أن نتقبل الحقائق مباشرة من العقل الفعال[1]. فالمعرفة حسية تجريبية في أساسها، كسمولوجية إشراقية في قمتها.

(١) ابن سينا – النجاة، القاهرة ١٩٢٣ ص ١٧٧.

وللمعاني الكلية ثلاثة أنواع من الوجود: فهي موجودة أولاً في العقل الفعال مع الصور والنفوس البشرية، قبل الكثرة والأعيان الخارجية، وموجودة ثانيًا في الكثرة والأعيان الخارجية وجودًا عرضيًّا بالقوة، لأنها هي أفرادها، وكل كلي موجود بالقوة في أفراده، وموجودة أخيرًا في الذهن بعد الكثرة والأعيان الخارجية، لأنها مستمدة منها[١]. وواضح أن هذا الوجود الثلاثي ضرب من التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، فالكلي الأزلي القائم بذاته الموجود في العقل الفعال شبيه كل الشبه بمثل أفلاطون، والكلي الملحوظ في أفراده والمستخلص في الذهن ليس شيئًا آخر سوى نظرية التجريد الأرسطية. وبذا جمع ابن سينا بين الاسمية والواقعية، ووفق بين أرسطو وأفلاطون، وفي توفيقه هذا ما مكن لآرائه في العالم اللاتيني.

وبواسطة المعرفة ينمو العقل البشري ويتطور، يبدأ أولاً على صورة عقل هيولاني هو مجرد قوة محضة واستعداد خالص، فإذا ما اكتسب قدرًا من المعرفة أضحى عقلاً بالملكة، وإذا زادت معارفه صار عقلاً بالفعل يدرك المجردات والمعقولات الثانية، فضلاً عن إدراكه للمعقولات الأولى. وقد يقدر له أخيرًا أن يصبح عقلاً مستفادًا تنكشف له المعقولات كلها بحيث تكون ماثلة حاضرة، ويتصل مباشرة بالعقل الفعال. وهذه مرتبة لا يسمو إليها إلا نفر قليل ينعم بقوة قدسية، وتنكشف له الحجب، ويتصل بالعالم العلوي[٢]، تلك هي نظرية العقل عند ابن سينا، وهي جزء من نظرية المعرفة، وترتبط بدورها بالكسمولوجيا. ويبدو

(١) ابن سينا - المدخل، القاهرة ١٩٥٢ ص ٦٦- ٦٩.
(٢) ابن سينا - النجاة، ص ١٦٦.

منها أن العقل قوة منحها كل إنسان، وهي أهل للرقي إلى درجات متلاحقة، ولا يتم رقيها إلا بعون إلهي.

لعل من أهم ما يباعد بين ابن سينا وابن رشد هو نزعة الأول الأفلاطونية، ورغبة الثاني الأكيدة في العودة إلى أرسطو. وقد لا يكون بين المدرسين جميعًا من عني بالمعلم الأول عناية ابن رشد، ولا من فهمه على وجهه مثله، ولا من أعجب به إعجابه، ولا من دافع عنه دفاعه، حتى ضد زملائه الإسلاميين. ونظرية المعرفة التي قال بها ابن سينا تجافي المذهب الأرسطي، وتشتمل على عناصر أفلاطونية واضحة. لذلك لم ير ابن رشد بدًّا من أن يرد عليها، وهو ينكر أن تكون الكليات جواهر مفارقة قائمة بنفسها، بل هي موجودة في الأفراد بالقوة وفي الذهن بالفعل[١] ونحن نستمدها من العالم الخارجي بالحس والتخيل، ثم نجردها فتصبح حقائق ذهنية[٢]، وإذن ليس ثمة فيض ولا إشراق، وإنما تستمد المعرفة من عالم الحس وحده.

ولكن ابن رشد من جهة أخرى يقسم العقل إلى ثلاثة أقسام: هيولاني هو مجرد استعداد، وعقل بالملكة تحول من القوة إلى الفعل، وعقل فعال هو فعل دائم، وصورة محضة وخارج عن أنفسنا، وبه يتحول العقل الهيولاني إلى عقل بالملكة[٣]، وهو بهذا لا يختلف عن العقل الفعال الذي قال به ابن سينا. وإذا

---

(١) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٤٥، ٥٥.
(٢) ابن رشد، كتاب النفس، القاهرة ١٩٥٠، ص ٧٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٨٥.

كانت لا تفيض منه علينا صور مفارقة في رأي ابن رشد، فإن في وسعنا أن نصعد إليه ونستمد منه هذه الصور كما تستمد الكليات من عالم الحس[١]. فلم يسلم ابن رشد من التيارات الأفلاطونية التي عابها على ابن سينا، برغم حرصه على التخلص منها.

ولا نزاع في أن هذه التيارات هي التي قربت نظرية المعرفة الإسلامية من الفكر اللاتيني، عرضها لأول مرة جند سالينوس، مترجم كتاب «النفس» لابن سينا، وتوسع فيها جيوم الأوقرني، ووضع دعائم ما سماه الأستاذ جلسون «الأوغسطينية السينوية». واستمسكت بها المدرسة الفرنسسكانية كلها، لأخذها بالفيض والإشراق اللذين قال بهما القديس أوغسطين من قبل. ولعل هذا هو الذي دفع القديس توما الأكويني إلى نقدها والخروج على ابن سينا بعد أن كان يؤيده، وهو ينكر بوجه خاص الجانب الكسمولوجي في نظرية المعرفة السنوية، لأنه يجعل من العقل الفعال علة المعرفة مع أنه ليس إلا مجرد علة صورية. ويعيب على بعض الفرنسسكان الذين ذهبوا إلى أن العقل الفعال هو الله، وهذا ما لم يقل به ابن سينا، وكأنه كابن رشد يريد هو الآخر العودة إلى أرسطو.

أما الوجود الثلاثي للكليات الذي قال به ابن سينا، فيلتقي عنده الفرنسسكان والدومنكان على السواء، ويفرقون كما فرق ابن سينا بين

---

(١) المصدر السابق، ص ٩٠.

Gilson, art. cité.

ثلاثة أنواع من الأجناس: جنس طبيعي (Genus maturale)، جنس عقلي (Genus mantale)، وجنس منطقي (Genus logeium).

وهناك تعبيرات مشهورة في اللاتينية تفصح وحدها عن أصلها العربي، فيقال إن الكليات موجودة (ante res) قبل الكثرة، أو(in rebus) في الكثرة، أو (post res) بعد الكثرة.

وباختصار ارتبطت نظرية الوجود الثلاثي للكليات بنظريتي العقل والمعرفة الإسلاميتين، وشاركتهما فيما أحدثتاه من حركة في الفلسفة المسيحية، وخاصة في القرن الثالث عشر[١].

٣- النفس

قد لا يكون ثمة مؤلف عربي أثر في الفكر الفلسفي اللاتيني تأثير كتاب النفس لابن سينا، وما إن ترجم إلى اللاتينية حتى ذاع وانتشر وأثار عدة أمور حول وجود النفس، وحقيقتها، وخلودها، وكان له صدى في البيئات الثقافية على اختلافها، وفي المسائل الصقلية التي أشرنا إليها من قبل ما يدل على أهمية هذه الأمور وتعلق المعاصرين بها. فقد سأل فردريك الثاني ابن سبعين عن حقيقة النفس والدليل على بقائها[٢]، وأجاب عليه الفيلسوف الصوفي إجابة تلتقي مع ما قال به صاحب كتاب «النفس» من قبل.

(١) إبراهيم مدكور، مقدمة المدخل؛ منطق الشفاء، ص ٦٧.
(٢) ابن سبعين، المسائل الصقلية، ص ٦٢- ٦٣.

ويبذل ابن سينا جهدًا كبيرًا في إثبات وجود النفس، ويقيم عليه عدة أدلة فيها عمق ودقة، وسبق لنظرية الشعور الحديثة. ونود أن نشير إلى واحد منها، وهو أشدها أخذًا وأعظمها ابتكارًا، ونعني به «برهان الرجل المعلق في الفضاء». وملخصه أنا لو تصورنا شخصًا مكتمل القوى العقلية والجسمية، ثم غُطي وجهه فلا يرى شيئًا، وترك في الفضاء يهوي هويًّا، بحيث لا يمس شيئا ولا يحس بأي احتكاك، فإنه لا يشك برغم هذا أنه موجود، ولا شأن للحس ولا للجسم في إثبات وجوده، وإنما قاده إليه أمر آخر غير جسمي وهو النفس(١).

وبعد أن يثبت ابن سينا وجود النفس، يحاول أن يعرفها ويبين حقيقتها. فيردد أولاً عبارة أرسطو المشهورة من أنها «كمال أولي لجسم آلي»، فهي إذن صورة الجسم، والصورة تفنى بفناء مادتها، لذلك لم ير ابن سينا بدًّا من أن يذهب إلى أن النفس جوهر روحي، هي جوهر لأنها تستطيع القيام بذاتها، وروحية لأنها تدرك المعقولات، والمعقولات لا يمكن أن تكون في جسم ولا قائمة بجسم وهنا ينزع ابن سينا مرة أخرى منزعًا أفلاطونيًّا، وإن كان يرى أن النفس جوهر في ذاتها، وصورة من حيث صلتها بالجسم، وكأنما شاء أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو، برغم ما في هذا التوفيق من عسر(٢).

ويبرهن أخيرًا على خلود النفس برهنة تذكرنا ببرهنة أفلاطون في محاورة فيدون، فهو يرى أنها جوهر بسيط، والجواهر البسيطة لا تفنى بعد أن توجد، لأنها

(١) ابن سينا، الإشارات، ص ١١٩- ١٢٠.
(٢) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ص ١٩٧-٢١٨.

لا تحمل في نفسها عوامل فنائها[١]، وهي أيضًا متميزة من البدن وسابقة عليه في الوجود، فلا يتوقف وجودها على وجوده، ولا تنعدم بانعدامه، وهي أخيرًا من عالم العقول المفارقة والنفوس الكلية، وهذه لا يطرأ عليها فناء بحال، وكل ما شابهها خالد خلودها. «وأنت إذا حصلت ما أصلته لك، علمت أن كل شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة... غير جائز عليه التغيير والتبديل»[٢].

وكان لهذه الآراء أثرها لدى مفكري المسيحيين على اختلافهم، راقهم بوجه خاص برهان «الرجل المعلق في الفضاء»، وكثيرًا ما رددوه بنصه. واستمسكت به المدرسة الفرنسسكانية، لما لاحظت من شبه بينه وبين برهنة سابقة على وجود النفس قال بها القديس أوغسطين. وقد مهد دون نزاع لفكرة «الكوجيتو الديكارتية»، فإن ديكارت يقرر أنه يستطيع أن يشك في كل شيء، اللهم إلا في أنه يفكر[٣]. والقول بأن النفس جوهر روحي إن أرضى أنصار الأفلاطونية من المسيحيين، فإنه لا يقنع مشائيًّا مثل القديس توما الأكويني الذي يعتبر أوفى تلميذ لأرسطو في الفلسفة المسيحية. وقد استراح ألبير الكبير إلى ذلك التوفيق الذي ذهب إليه ابن سينا، من أن النفس جوهر وصورة معًا[٤]. أما البرهنة على خلود النفس فقد تقبلها المسيحيون بقبول حسن، لأنها تتفق مع التعاليم الدينية، وتشبه ما قال به القديس أوغسطين في كتابه

(١) ابن سينا، النجاة، ص٣٠٦- ٣٠٩.
(٢) ابن سينا، الإشارات، ص١٣٤.
(٣) Furlani, "Avicenna e il cogito", in *Islamica*, Leipzig 1927.
(٤) Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. I, p. 185-186.

(*De immortalitate animae*). ويرى ألبير الكبير وتوما الأكويني أن القول بروحية النفس يستلزم خلودها ضرورة.

* * *

تلك أمثلة من تلاقي الفكر اللاتيني مع الفكر العربي وأخذه عنه، وكان هذا التلاقي قويًّا وواضحًا في القرن الثالث عشر، إلى حد أن الجامعات الأوربية شغلت بابن سينا وابن رشد بدرجة لا تقل عن اشتغالها بأرسطو. فدرسا ونوقشا واستحدثا تيارات فكرية كان لها شأنها. وفي منتصف القرن الماضي وضع رينان تاريخًا مفصلاً للرشدية في أوربا[١]، وفي أوائل هذا القرن وضع الأب مندونيه بحثًا آخر مطولاً عن «الرشدية اللاتينية»[٢]. ومن جانب آخر استطاع الأستاذ جلسون في دراسات متصلة أن يبرز أثر ابن سينا في القرن الثالث عشر، وأبان كيف تآخى مع الفكر المسيحي، ونتج عن هذا التآخي ما سماه «الأوغسطينية السينوية»[٣].

وذهب الأب ديفو إلى ما هو أصرح من ذلك، وكشف عن «مذهب سينوي لاتيني» في حدود القرنين الثاني عشر، والثالث عشر[٤].

وقد امتد هذا التلاقي إلى القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وإن طغى في هذه الفترة ابن رشد على زميله، برغم ما ألحق به من خرافات وأباطيل. ولعل

(١) Renan, *Averroès et l'averroïsme latin du XIIIè siècle*, Paris 1858.

(٢) Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme*, Louvain 1911.

(٣) Gilson, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1926, 27, 29, 33.

(٤) De Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe et XIIIe siècles*, Paris 1934.

هذه الخرافات نفسها هي التي زادت شهرته، ونفذت به إلى ميادين لم يكن له بها صلة، كالشعر والتصوير. ولابن رشد أثر واضح في فن التصوير الإيطالي في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وتحتفظ المتاحف والكنائس الأوربية بلوحات معبرة أوحى بها الفيلسوف الإسلامي(١). ولم يكن أثره في ميدان الفلسفة والعلم بأقل من أثره في ميدان الفنون، فعد شارح أرسطو الحقيقي الذي يعول عليه، والتف حوله أنصار، هم جماعة الرشديين الذين يمثلون اتجاهًا قويًّا من اتجاهات الفكر الغربي حتى عصر النهضة.

والواقع أنه فيما عدا أوكام (١٣٥٠) لم يكن بين مفكري الغرب في القرنين الرابع عشر والخامس عشر إلا أنصار ومؤيدون، يؤيدون أعلام القرن الثالث عشر وبعض من سبقهم، فكان هناك الأوغسطينيون ومن نحا نحوهم من جماعة الفرنسسكان، والتوماسيون أتباع القديس توما الأكويني من الدومنكان، والرشديون أتباع ابن رشد. ولاشك في أن الأخيرين كانوا من أقوى هذه الجماعات، استطاعوا أن يردوا لابن رشد اعتباره، وأن يقودوا حركة فكرية في بيئات مختلفة، وخاصة في جامعات شمال إيطاليا. ولا يتردد دانتي – برغم تعصبه– في أن يضع ابن رشد في مكان ممتاز، ولو في جهنم إلى جانب ابن سينا وجالينوس(٢). وحين أراد لويس الحادي عشر سنة ١٤٧٣ أن ينظم التعليم الفلسفي، أوصى بمذهب أرسطو وشارحه ابن رشد المعروف بصدقه وسلامته(٣).

---

(١) Renan, *Averroès*, p. 301-316.

(٢) *Ibid*., p. 251.

(٣) *Ibid*., p. 317.

وتعتبر جامعة بادوا القلعة الكبرى التي عمِّر فيها المذهب الرشدي حتى القرن السابع عشر، ولعل ذلك راجع إلى حماية مجلس الشيوخ في البندقية لحرية الباحثين، فلم يجد الجزويت، ولا محاكم التفتيش إليهم سبيلاً. وقد أولع البادويون بدراسة ابن رشد والأخذ بآرائه، واستطاعوا أن يصححوا بعض ما نسب إليه من أخطاء، ودافعوا عنه في قوة. وفي مقدمة المدافعين بومبوننزي (١٥٢٥) الذي نصره على الإسكندر الأفروديسي. وتابعت الجامعات الإيطالية الأخرى في البندقية وبولونيا تلك الحركة الرشدية التي تزعمتها جامعة بدوا. والبادويون في أغلبهم أطباء وفلكيون، وكان لدراستهم الطبية والفلكية شأنها في تنشيط العلوم التجريبية. وبذا استطاعت الفلسفة الإسلامية عن طريق المسيحيين أنفسهم أن تجد سبيلها إلى النهضة الأوربية وأن تسهم فيها.

* * *

حكم وتقدير

لم تخرج النهضة الأوربية عن قانون النهضات الإنسانية الأخرى، والتقت معها في أنها يقظة ووعي يحتاجان إلى شيء من الإعداد والتمهيد. وقد مهد لها قرنان من الزمان أو ما يزيد، وأعدت لها عوامل مختلفة يمكن أن ترد إلى ثلاثة رئيسية، وهي:

١- اتجاه نحو الطبيعة وعناية بالبحث والتجربة.

٢- ميل إلى التفكير الطليق وتحرر من سلطة الكنيسة.

٣- اتصال بالثقافات الأجنبية وتفهم لها، وخاصة الثقافة اليونانية. ويبدو من بحثنا هذا أن الفلسفة الإسلامية أسهمت في ذلك إسهامًا كبيرًا.

فقد دفعت إلى دراسة الكون، ووجهت النظر إلى آيات الطبيعة، وعنيت بالبحث العلمي، ووضعت أساس المنهج التجريبي. وسبق لنا أن بينا أن الفلسفة الإسلامية وثيقة الصلة بالعلم، وأنها غذت الحركة العلمية الناشئة في جامعة أكسفورد إبان القرن الثالث عشر. وأشرنا إلى موقف ألبير الكبير وروجر بيكون من العلم والتجربة، وهما وثيقا الصلة بفلاسفة الإسلام، ويكادان يقرران معهم أن التجربة ترجمان الطبيعة، وأن العالم هو ذلك الكتاب الذي نقرأ فيه الحقائق الناصعة. ولم يبق اليوم شك في أن روجر يعتبر الجد الأعلى للمنهج التجريبي الذي قال به فرنسيس بيكون، وهو بدوره تلميذ مخلص لابن سينا[١]. وأشرنا أخيرًا إلى أن جامعة بادوا - وهي آخر معقل لابن رشد والرشدية- قد قامت بدراسات فلسفية وطبية مهدت للحركة العلمية الحديثة[٢].

وأثارت الفلسفة الإسلامية في العالم اللاتيني مشاكل شتى، وحكمت العقل في أمور كثيرة ووضعت طائفة من القضايا الدينية موضع البحث والتحليل. فعرضت لخلق العالم وقدمه، وحقيقة النفس وخلودها، وحاولت أن تفسر الوحي

---

(١) ص ١٦٣ (= ص٢٩٤).
(٢) ص ١٨٣- ١٨٤ (= ص٣٣١-٣٣٢).

والإلهام تفسيرًا علميًّا[١]. وكانت آراؤها موضع أخذ ورد، وتأييد ومعارضة. وشاءت الكنيسة أن تتدخل في هذا البحث الطليق، فتضيق من حدوده، وتفرض على أبنائها آراء معينة. ولم يفتنا أن نشير إلى ما استصدرت من قرارات في القرن الثالث عشر، تحاول بها أن تحرم وتحلل، وأن تتحكم في البحث والدرس[٢].

وإذا كانت قد استجابت لها الغالبية العظمى، فإن بعض الباحثين لم ينزلوا عند أمرها، ووجدوا في بلاط فردريك الثاني ملجأ ونصيرًا، وقد بينا ما كان لهذا البلاط من شأن في تشجيع البحث وتأييد حرية الرأي[٣]. وحاول بعض كبار رجال الدين، أمثال ألبير الكبير، وتوما الأكويني ودنس أسكوت، أن يوفقوا بين العقل والنقل كما صنع فلاسفة الإسلام. وهذا التوفيق نفسه استجابة لدعوة العقل لا محالة، وإن لم يقنع به عقليون آخرون شاؤوا أن يفسحوا للعقل مجالاً أوسع. وسيجر البرينتي وهو في آن واحد كاهن ورشدي مخلص، لم يكن إلا مثلاً من أمثلة التحرر من سلطة الكنيسة وإطلاق العنان للعقل وقد انتهى به الأمر أن أصدرت الكنيسة قرارًا سنة ١٢٧٧ بتحريم تعاليمه، وقدر له أن يقتل بعد ذلك بسبع سنين على أيدي شماسه[٤].

(١) ص ١٥٤- ١٥٥ (= ص٢٧٧-٢٨٠).
(٢) ص ١٧٥ (= ص٣١٥).
(٣) ص ١٦٧- ١٦٨ (= ص٣٠١-٣٠٢).
(٤) Wulf, *Histoire*, t. II, p. 186.

ولم يمنع هذا الرشديين من أن يسيروا في طريقهم طوال القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وأن يقودوا حركة أضعفت الكنيسة وكانت من عوامل الإصلاح الديني ومهدت لحرية البحث والدراسة التي امتازت بها النهضة الأوربية.

وأخيرًا فتحت الفلسفة الإسلامية أمام اللاتين آفاقًا جديدة، ووجهت أنظارهم نحو ثقافات لم يكونوا يأبهون لها. حببتهم في الثقافة العربية، فجدوا في طلبها والأخذ عنها. وربطتهم بالفكر اليهودي، فأضحى جزءًا لا ينفصل عن الفكر المسيحي في القرون الوسطى. وعن طريق الثقافة اليهودية العربية نفذوا إلى الثقافة اليونانية فكشفوا عن ذخائرها، وأقبلوا عليها أكثر من ذي قبل. وقد عرضنا لحركة الترجمة اللاتينية التي حاولت النقل. عن الثقافات الأجنبية، وبينا مدى نشاطها ومراكزها الكبرى، والهيئات التي قامت عليها[١]. وبينا أيضًا الاتجاه نحو تعلم اللغات الأجنبية من عربية وعبرية ويونانية، والمعاهد التي أنشئت من أجل ذلك[٢].

ولم تقف الترجمة عند القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وقد أشرنا إلى حركة ترجمة متأخرة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ربطت القرون الوسطى بالتاريخ الحديث، وغذت عصر النهضة بالتراث القديم. وإذا كان

(١) ص ١٦٦- ١٦٨ (= ص٢٩٩-٣٠١).
(٢) ص ١٦٦- ١٦٧ (= ص٢٩٩-٣٠٠).

اللاتين قد عنوا أولاً بالفلسفة والعلم، فإنهم لم يلبثوا أن اتجهوا نحو الأدب اليوناني والروماني. وشاء دانتي وبترارك (١٣٧٤) أن يحطما قيود الأدب اللاتيني القاسية، وأن يضعا الحجر الأساسي في بناء النهضة الأدبية الحديثة. فأسهم العرب في نهضة أوربا الأدبية والعلمية والفلسفية، وربطوا التاريخ القديم بالتاريخ الحديث. والثقافات في حاجة دائمًا إلى تطعيم ينهض بها ويجدد شبابها، والحاضر قطعة من الماضي، وهما معًا يمهدان للمستقبل.

❁ خاتمة

أظننا بعد ما تقدم نستطيع أن نقرر أن الفلسفة الإسلامية حلقة في سلسلة الفكر الإنساني، أخذت وأعطت، تأثرت وأثرت. ربطت الفكر الشرقي بالفكر الغربي، وكانت همزة وصل بين اليونان واللاتين. لم تغب عنها الثقافة الهندية والفارسية، عرفت السمنية والزرادشتية، والمزدكية والمانوية. وجدّت في الحصول على عيون الثقافة اليونانية، لم تغفل أفلاطون، وما كان لها أن تغفله، ونزعته الروحية قوية واضحة وكفيلة بأن تقربه من نفوس متصوفة الإسلام وفلاسفته. وعنيت بأرسطو عناية خاصة، أحاطت بمؤلفات كهولته كلها، بل أضافت إليها ما ليس منها، وجمعت قدرًا من شروحها. وأحيته إحياء لم يحظ به في العصر الهلنستي ولا في فجر المسيحية، أحيته مؤيدة ومعارضة. وراقها منه جانبه العلمي بقدر ما استمسكت به من آرائه الفلسفية، وليس أرسطو العالم أقل شأنًا من أرسطو الفيلسوف في تاريخ الفكر الإسلامي الذي ارتبط فيه العلم بالفلسفة ارتباطًا وثيقًا.

وبعثت الفلسفة الإسلامية في الفلسفة المدرسية حياة لم تعرفها من قبل، فغذّت الفلسفة اليهودية بغذاء كامل، وسبق لنا أن قررنا أن هذه الفلسفة امتداد طبيعي للفلسفة الإسلامية. وزعيمها موسي بن ميمون ولد بقرطبة، وتنقل بين مراكش وفلسطين وعاش في مصر ٣٧ سنة يدرس الفلسفة والطب، فهو وليد الحياة العقلية الإسلامية وتلميذ المدرسة العربية. وكتابه «دلالة الحائرين» همزة وصل حقيقية بين الفكر الإسلامي والفكر المسيحي، وفيه عرض دقيق ومفصل لقسط كبير من الآراء الدينية والفلسفية الإسلامية. وقد أشرنا من قبل إلى أن الفلسفة الإلهية التي قال بها المعتزلة سرت إلى بعض فرق اليهود الدينية كالقرائين والربانيين[١]. ولم يقنع مفكرو اليهود في القرون الوسطى باعتناق آراء المسلمين ونظرياتهم، بل أسهموا إسهامًا واضحًا في نشرها. احتفظوا بكثير من كنوز التراث العربي، واشتركوا في ترجمته إلى اللاتينية. وهناك كتب فلسفية فُقِد أصلها العربي، ولم يبق منها إلا المترجمات العبرية واللاتينية، ويكفي أن نشير إلى ابن رشد، وهو فيلسوف الأندلس الأول، كان إلى عهد غير بعيد أعرف لدى قراء العبرية واللاتينية منه إلى قراء العربية.

وغُذِّي الفكر المسيحي أيضًا بغذاء عربي علمًا وفلسفة، فاتصل مسيحيو المشرق في بغداد والشام ومصر بالمسلمين اتصالاً وثيقًا، واشتركوا معهم في نشاطهم الفكري والثقافي، وكانوا على صلة بالكنيسة الشرقية. والدولة البيزنطية نفسها

(١) ص ٤٤- ٤٥ (= ص٧٣-٧٤).

جار متاخم للعالم الإسلامي، أخذت عنه ما أخذت برغم الخصومة السياسية، ونقلت منه ما نقلت إلى الغرب[١]. واتصل مسيحيو الغرب، هم الآخرون، بالمسلمين اتصالاً مباشرًا في الأندلس وصقلية. وقد قضى المسلمون في الأندلس نحو سبعة قرون، وأقاموا حضارة زاهرة، وقادوا حركة علمية وفلسفية واسعة. واجتذبت هذه الحضارة كثيرين من أمراء أوربا ووجهائها، طلبًا للعلاج أو رغبة في الوقوف على مظاهر هذه الحضارة. وسعت بعوث من شباب المسيحيين إلى الأندلس تحصيلاً للعلم والمعرفة[٢]. وفي صقلية عمّر المسلمون نحو قرنين ونصف ازدهر فيها العلم والفلسفة ازدهارًا كبيرًا، وعاش مسيحيو الغرب مع المسلمين جنبًا إلى جنب، وأعجبوا بعلوم المسلمين وفلسفتهم[٣]. وإلى جانب هذا الاتصال الشخصي نظمت منذ القرن الثاني عشر الميلادي حركات ترجمة لنقل كنوز الفكر الإسلامي إلى اللغة اللاتينية، وكانت طليطلة وبلوم من أهم مراكز هذه الحركة، وقد أشرنا إلى ما ترجم من كتب كبار فلاسفة الإسلام[٤]. وهناك نظريات فلسفية مشتركة بين الفكر المسيحي والفكر الإسلامي، واكتفينا بالإشارة إلى أهمها وإلى بيان مدى تأثر الفلاسفة المسيحيين بمن سبقوهم من الإسلاميين[٥]. وأثبتنا أن ابن سينا وابن رشد كان لهما صوت مرفوع في القرن الثالث عشر، وهو

(١) ص ١٦٥ (= ص٢٩٧).
(٢) ص ١٦٦ (= ص٢٩٨).
(٣) المصدر السابق.
(٤) ص ١٦٨- ١٧٣ (= ص٣٠٢-٣١٢).
(٥) ص ١٧٤ (= ص٣١٣).

العصر الذهبي للفلسفة المدرسية[١]. واستطعنا أن نتحدث عن مذهب سينوي لاتيني ومذهب رشدي لاتيني أيضًا، وكان لكل منهما أنصار ومؤيدون[٢]. ولم يقف أثر الفلسفة الإسلامية عند القرن الثالث عشر، بل امتد إلى القرون التالية، وكانت جامعة بادوا الإيطالية القلعة الكبرى التي عمر فيها المذهب الرشدي حتى القرن السابع عشر.

وقد زالت الحدود التي كانت تفصل بين القرون الوسطى والتاريخ الحديث؛ وديكارت، أبو الفلسفة الحديثة، نشئ في كنف الاسكولائية وعلى تعاليم الكنيسة. وكُشِف عن كثير من الجوانب التي تربطه بالفكر المدرسي، وأصبح من المسلم به أن «الكوجيتو الديكارتي» يلتقي مع برهان «الرجل المعلَّق في الفضاء» الذي قال به ابن سينا[٣]. وله في حرية الإرادة آراء شبيهة بما قال به المشاؤون العرب[٤]. وكشفنا عن أشباه ونظائر أخرى لدى بعض الديكارتيين، فنظرية وحدة الوجود عند إسبينوزا تكاد تلتقي تمامًا مع ما قال به ابن عربي، وليس بعسير أن نكشف سر هذا التلاقي[٥]. وفكرة التناسق الأزلي التي قال بها ليبنتز لا تبعد كثيرًا عن فكرة الصلاح والأصلح التي قال بها المعتزلة، ولا عن فكرة العناية التي قال بها المشاءون العرب[٦].

(١) ص ١٧٥- ١٨٢ (= ص٣١٥-٣٢٩).
(٢) ص ١٨٢- ١٨٣ (= ص٣٢٩-٣٣١).
(٣) ص ١٨٢ (= ص٣٢٨).
(٤) ص ١٤٩ (= ص٢٦٨).
(٥) ص ٧٤- ٧٥ (= ص١٢٨-١٣٠).
(٦) ص ١٤٦ (= ص٢٦٣).

وفي الإمكان الكشف عن نواحي تلاق أخرى بين الفكر الإسلامي والفكر المعاصر، وقد أشرنا إلى أمثلة من ذلك[١]. والمهم أن نصل ما أريد فصله، وأن نربط الفكر الإسلامي بالفكر الإنساني عامة. وفي هذا الربط ما يضع الأمور في نصابها، وينزل بالفلسفة الإسلامية المنزلة اللائقة. وقد ألقى عليها في الخمسين سنة الأخيرة أضواء تمكن من هذا الربط والوصل، وجدير بنا أن نتابع الكشف عن كنوزها، وأن نعرف الباحثين بها تحقيقًا ونشرًا، وترجمة وتأليفًا.

(١) ص ١٤٤ (= ص٢٥٩).

معد الدراسة التقديمية في سطور

منى أحمد محمد أبو زيد

• أستاذ الفلسفة الإسلامية، دكتوراة في الآداب سنة ١٩٨٩ جامعة الزقازيق، تقدير مرتبة الشرف الأولى.

• رئيس قسم الفلسفة بآداب حلوان سنة ٢٠٠٤، ووكيل الكلية لشئون الدراسات العليا والبحوث من ٢٠٠٠ إلى ٢٠٠٣، ثم ٢٠٠٤، ومن ٢٠٠٧ حتى الآن.

من أبرز الأعمال والمؤلفات العلمية:

• الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، بيروت، ١٩٩١.

• التصور الذري في الفكر الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤.

• الإنسان في الفلسفة الإسلامية، بيروت، ١٩٩٣.

• الفكر الكلامي عند ابن خلدون، بيروت، ١٩٩٧.

• المدينة الفاضلة عند ابن رشد، الإسكندرية، ٢٠٠٠.

• الحرية الإنسانية عند الشيعة - الاثني عشرية، الإسكندرية، ١٩٩٩.

من أبرز الأبحاث:

• الدين والعلم في فكر زكي نجيب محمود، مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، عدد (٦٩)، ١٩٩٠.

• أبو القاسم الزهراوي رائد الجراحة العربية، مجلة الدراسات الإسلامية، باكستان ١٩٩١.

• ابن رشد طبيبًا، الكتاب التذكاري - المجلس الأعلى للثقافة، مصر ١٩٩٣.

• المنهج الإصلاحي عند الإمام عبد الحميد بن باديس، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثاني، ١٩٩٣.

اللجنة الاستشارية للمشروع

(١٤٣٥ - ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٤ - ٢٠١٥م)

إسماعيل سراج الدين (مكتبة الإسكندرية)، مصر- رئيس اللجنة.

إبراهيم البيومي غانم (المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية)، مصر.
حسن مكي (جامعة إفريقيا العالمية)، السودان.
رضوان السيد (الجامعة اللبنانية، بيروت)، لبنان.
زاهر عبد الرحمن عثمان (مركز المعلم محمد بن لادن للعلم والتعليم)، المملكة العربية السعودية.
زكي الميلاد (رئيس تحرير مجلة الكلمة)، المملكة العربية السعودية.
سعيد بنسعيد العلوي (جامعة الرباط)، المغرب.
صلاح الدين الجوهري (مكتبة الإسكندرية)، مصر- أمين اللجنة.
ظفر إسحق أنصاري (الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد)، باكستان.
عبد الدايم نصير (مستشار شيخ الأزهر)، مصر.
عبد الرحمن السالمي (وزارة الأوقاف والشؤون الدينية)، عُمان.
عمار الطالبي (جامعة الجزائر)، الجزائر.
مجدي عاشور (دار الإفتاء)، مصر.
محمد زاهد جول (كاتب وباحث)، تركيا.
محمد عمارة (هيئة كبار العلماء، الأزهر الشريف)، مصر.
محمد كمال الدين إمام (جامعة الإسكندرية)، مصر.
محمد موفق الأرناؤوط (جامعة العلوم الإسلامية العالمية)، الأردن.
مصباح الله عبد الباقي (جامعة كابول)، أفغانستان.
منى أحمد أبو زيد (جامعة حلوان، القاهرة)، مصر.
نور الدين الخادمي (جامعة الزيتونة)، تونس.
نوزاد صواش (مؤسسة البحوث الأكاديمية والإنترنت، إسطنبول)، تركيا.
وان صبري وان يوسف (الجامعة الإسلامية العالمية، كوالالمبور)، ماليزيا.

سلسلة «في الفكر النهضوي الإسلامي»

صدر في هذه السلسلة

(١) **العـــودة إلــى الــذات**، تأليف علي شريعتي.
(٢) **الحياة الروحية في الإسلام**، تأليف محمد مصطفى حلمي.
(٣) **امرأتنا في الشـريعة والمجتمـع**، تأليف الطاهر الحداد.
(٤) **الإسلام دين الفطرة والحرية**، تأليف عبد العزيز جاويش.
(٥) **المـــرأة والعمـــل**، تأليف نبوية موسى.
(٦) **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، تأليف مصطفى عبد الرازق.
(٧) **دفـــاع عـن الشـريعـة**، تأليف علال الفاسي.
(٨) **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تأليف الطاهر ابن عاشور.
(٩) **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، تأليف محمد إقبال، ترجمة محمد يوسف عدس.
(١٠) **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، تأليف عبد الرحمن الكواكبي.
(١١) **المدرســة الإســلامية**، تأليف محمد باقر الصدر.
(١٢) **الإسلام وأصول الحكم**، تأليف علي عبد الرازق.
(١٣) **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تأليف خير الدين التونسيّ.
(١٤) **الحرية الدينية في الإسلام**، تأليف عبد المتعال الصعيديّ.
(١٥) **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية**، تأليف حسين الجسر.
(١٦) **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، تأليف محمد الغزالي.
(١٧) **القرآن والفلسفة**، تأليف محمد يوسف مُوسى.
(١٨) **كشف المخبَّا عن فنون أوربا**، تأليف أحمد فارس الشدياق.
(١٩) **المرشد الأمين للبنات والبنين**، تأليف رفاعة الطهطاوي.
(٢٠) **شروط النهضة**، تأليف مالك بن نبيّ.
(٢١) **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، تأليف رفاعة الطهطاويّ.
(٢٢) **نهضة الأمة وحياتها**، تأليف طنطاويّ جوهريّ.
(٢٣) **البيان في التمدن وأسباب العمران**، تأليف رفيق العظم.
(٢٤) - (٢٥) **تحــرير المــرأة**، تأليف قاسم أمين، **وتربية المرأة والحجاب**، تأليف طلعت حرب.
(٢٦) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، تأليف محمد حسين النائيني، تعريب عبد المحسن آل نجف، تحقيق عبد الكريم آل نجف.
(٢٧) **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني**، تأليف محمد باشا المخزومي.
(٢٨) - (٢٩) **السفور والحجاب**، تأليف نظيرة زين الدين، **ونظرات في كتاب السفور والحجاب**، تأليف مصطفى الغلاييني.
(٣٠) **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، تأليف محمد مهدي شمس الدين.
(٣١) **لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟**، تأليف الأمير شكيب أرسلان.
(٣٢) **المدنية الإسلامية**، تأليف شمس الدين سامي فراشري، ترجمة محمد م الأرناؤوط.
(٣٣) **المدنيـــة والإسلام**، تأليف محمد فريد وجدي.
(٣٤) **المســـئلة الشرقية**، تأليف مصطفى كامل.
(٣٥) **وجهة العالم الإسلامي**، تأليف مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين.

(٣٦) **طلعة الشمس شرح شمس الأصول**، تأليف نور الدين عبد الله بن حميد السالمي.
(٣٧) **أدب الطلب ومنتهى الأرب**، تأليف محمد بن علي الشوكاني.
(٣٨) **الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني**، تأليف آدم عبد الله الإلوري.
(٣٩) **أم القرى**، تأليف السيد الفراتي (عبد الرحمن الكواكبي).
(٤٠) **تجديد الفقه ونصوص أخرى**، تأليف محمد بن الحسن الحَجْوي.
(٤١) **الحضارة الإسلامية**، تأليف أحمد زكي.
(٤٢) **الرسالة الخالدة**، تأليف عبد الرحمن عزام.
(٤٣) **مسألة الخلافة وجزيرة العرب**، تأليف أبي الكلام آزاد، ترجمة مصباح الله عبد الباقي.
(٤٤) **النبأ العظيم . . نظرات جديدة في القرآن**، تأليف محمد عبد الله دراز.
(٤٥) **الحركة الإسلامية . . هموم وقضايا**، تأليف السيد محمد حسين فضل الله.
(٤٦) **الأعمال المختارة لمحمد خانجيتش البوسنوي**، تأليف محمد خانجيتش، ترجمة عبد الرحيم ياقدي.
(٤٧) **الدين والوحي والإسلام**، تأليف مصطفى عبد الرازق.
(٤٨) **النسائيات**، تأليف ملك حفني ناصف (باحثة البادية).
(٤٩) **في الفلسفة الإسلامية . . منهج وتطبيقه (الكتاب الأول)**، تأليف إبراهيم مدكور.
(٥٠) **في الفلسفة الإسلامية . . منهج وتطبيقه (الكتاب الثاني)**، تأليف إبراهيم مدكور.


BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية



FĪ AL-FALSAFAH AL-ISLĀMĪYAH: MANHAJ WA-TAṬBIQUH

IBRĀHĪM MADKŪR

(50)

هذا الكتاب

طبع لأول مرة عام (١٣٩٦هـ/١٩٧٦م). وهو مع الكتاب الأول من أهم المؤلَّفات الرائدة في القرن العشرين، في حقل الفلسفة الإسلامية وتاريخها. مؤلفه هو الدكتور إبراهيم بيومي مدكور؛ أحد أهم الرواد العرب في دراسة الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث.

وهو تكملة للكتاب الأول الذي طبع لأول مرة عام (١٣٦٦هـ/١٩٤٧م)، والذي رسم المؤلف فيه منهجًا لدراسة الفلسفة الإسلامية، ثم طبقه تطبيقًا كاملاً على ثلاث من نظرياتها الكبرى، وهي: نظرية السعادة، ونظرية النبوة، والنفس وخلودها. درس هذه النظريات أولاً في بيئتها وظروفها الخاصة، وشرحها على لسان القائلين بها، ثم ربطها بما سبقها من أشباه ونظائر، وبيَّن ما لها من أثر في الفلسفات اللاحقة.

وفي هذا الكتاب (الثاني) أضاف المؤلف قضيتين، هما: الألوهية، وحرية الإرادة، بالإضافة إلى دراسته لتاريخ الفلسفة الإسلامية وخصائصها، وموقف المستشرقين منها، والدفاع عنها ضد منتقديها من الشرق والغرب.

يقول الإمام الأكبر أحمد الطيب عن المشروع:

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

إن هذا المشروع الذي تقوم به مكتبة الإسكندرية - وهي تستهدف إعادة نشر الإنتاج العلمي والثقافي لأعلام نهضتنا في العصر الحديث - ليُعدُّ فيما أرى - من أهم المشاريع العلمية نحو تأصيل المفاهيم الثقافية في العالم الإسلامي وإعادة تأسيس عقل إسلامي معاصر يستوعب أصوله، ويعيش عصره. وإني أدعو إلى ترجمة هذه الأعمال إلى اللغات الحية، وتعميم نشرها، بكل الوسائل الورقية والإلكترونية.

شيخ الأزهر

أ.د/ أحمد محمد الطيب

ISBN 978-977-452-318-1

